舍斯托夫文集

张冰 主编

第  卷



Лев Шестов

ДОБРО В УЧЕНИИ ГР ТОЛСТОГО И НИЦШЕ

托尔斯泰与尼采学说中的善

张冰 译

1897

商务印书馆
The Commercial Press

http://www.cp.com.c



商务印书馆官方微信



定价：34.00 元

舍斯托夫文集 第卷

张冰 主编

ДОБРО В УЧЕНИИ ГР ТОЛСТОГО И НИЦШЕ


Лев Шестов

托尔斯泰与尼采学说中的善

张冰 译

创于1897 The Commercial Press 商务印书馆

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

舍斯托夫文集. 第2卷，托尔斯泰与尼采学说中的善/(俄罗斯)列夫·舍斯托夫著；张冰译. —北京：商务印书馆，2019
ISBN 978-7-100-16628-7

Ⅰ. ①舍… Ⅱ. ①列… ②张… Ⅲ. ①舍斯托夫—文集 ②托尔斯泰(Tolstoy, Leo Nikolayevich 1828—1910)—哲学思想—研究 ③尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844—1900)—哲学思想—研究 Ⅳ. ①B512.59-53 ②B516.47

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第215232号

舍斯托夫文集
第2卷
托尔斯泰与尼采学说中的善
张冰 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-16628-7

2019年7月第1版　　开本850×1168 1/32
2019年7月北京第1次印刷　　印张6¼
定价：34.00元

Лев Шестов
ДОБРО В УЧЕНИИ ГР ТОЛСТОГО И НИЦШЕ

本书根据莫斯科阿斯特出版社 2008 年版译出

《舍斯托夫文集》总序

列夫·舍斯托夫（Лев Исаакович Шестов，1866—1938），原名耶古达·莱布·施瓦尔茨曼（Иегуда Лейб Шварцман），是伟大的俄国哲学家，存在主义主要代表人物和奠基者，白银时代俄国文化杰出代表之一。

20 世纪俄国哲学被誉为给世界思想界的“一件礼物”，而列夫·舍斯托夫是 20 世纪俄国哲学的“头把交椅”或“第一小提琴手”。在追溯俄国白银时代宗教哲学思想经由欧洲各国首都等侨居地城市向欧洲思想界渗透、逐渐被吸纳并与之产生深刻共鸣的全过程时，如果缺少了对于列夫·舍斯托夫思想的研究，那将是残缺不全的。列夫·舍斯托夫被称为 20 世纪“最伟大的俄国哲学家”，对于世界哲学文学界产生了持续而又深远的影响。在欧洲，他是名副其实的“存在主义之父”，同时早在生前就被公认为俄国文坛从象征主义问世以来所有俄国现代派的“祖师爷”和“思想前驱”。

1866 年 1 月 31 日（俄历 2 月 12 日），舍斯托夫出生于基辅一个商人家庭，父亲伊萨克·莫伊谢耶维奇·施瓦尔茨曼（1832—1914）系大工厂主兼一级商人，母亲安娜·格里戈利耶夫娜（娘家姓什列伊别尔，1845—1934）系其父第二个妻子。其父所经营的

“伊萨克·施瓦尔茨曼布料公司”坐落于波多尔，以经营高质量的英国布料著称。该公司由施瓦尔茨曼夫妇创立于1865年。从1884年起，公司拥有该城最大的商店，从1892年起，公司在克列缅丘格（乌克兰城市）拥有分公司。

舍斯托夫的父亲系古犹太语文献专家、自由思想者，观点进步，视野开阔，思维开放。他想让孩子继承自己的家业，但在这个问题上也并不强求。列夫有两个弟弟、四个妹妹。列夫就学于基辅第三古典中学，但很快就被迫转学莫斯科，在莫斯科大学数学系学习，后转入基辅大学法律系。1889年以副博士学位从该校毕业。学位论文《论俄国工人阶级的状况》被严禁发表，并被莫斯科审查委员会销毁。为此而未能获得博士学位。

毕业后列夫在其父在基辅的公司里工作了几年，同时高强度地研究文学与哲学。但把商业和哲学结合起来并非易事。1895年他患了严重的神经紊乱症，翌年出国治病。此后其父的家族企业对这位思想家成了一种家族的诅咒：此后他还将不止一次中断心爱的工作，抛开家庭和孩子，回到基辅整顿被其父放任自流，又因两个弟弟缺乏规矩而变得松松垮垮的公司的秩序。

1896年列夫在罗马娶了正在该地学习医学的安娜·叶丽阿扎洛芙娜·别列佐夫斯卡娅为妻。两年后二人移居波恩。1898年回到俄国。

1898年舍斯托夫的处女作《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》出版。该书所勾勒出的问题后来成为贯穿这位哲学家全部创作的主题：对于人在世上的“定向”而言，科学认识具有一定的局限性和不足；一般理念、体系和世界观也会遮蔽我们直观美丽而又多样、

丰富而又真实的现实生活的眼睛；把具体感性的人类生活及其悲剧性放在前景中加以考察；不接受“规范标准”的、徒具形式的、强制执行的道德和普遍“永恒”的道德律令。

此书问世后，舍斯托夫紧接着发表了一系列著作和文章，分析俄罗斯作家——费·米·陀思妥耶夫斯基、列·尼·托尔斯泰、安·帕·契诃夫、德·谢·梅列日科夫斯基、费·索洛古勃——创作中的哲学内蕴。舍斯托夫在这些著作中进一步发展和深化了他在其处女作中提出的问题。在此期间，舍斯托夫结识了俄国著名的文化赞助人佳吉列夫，后者是他在《艺术世界》杂志的同仁。

1905 年舍斯托夫出版《无根据颂——非教条主义思维的一次尝试》，在莫斯科和彼得堡知识界引起异常尖锐激烈的争论，争论中出现的观点针锋相对，从欢呼雀跃到坚决否定，不一而足。这本书实际上是舍斯托夫的哲学宣言。按照舍斯托夫自己的说法，“……我的全部任务恰好在于要一劳永逸地摆脱任何种类的、被形形色色的、伟大和并不伟大的哲学体系的奠基人以如此莫名其妙的顽强精神所强加在我们头上的开端与终结”。

1915 年舍斯托夫婚前所生儿子谢尔盖·利斯托帕多夫战死。1917 年二月革命，舍斯托夫并不感到喜悦，尽管他永远都是专制政权的敌人。1920 年舍斯托夫携家离开苏维埃俄国，在瑞士逗留了不长时间后，于 1921 年定居法国直到逝世。

此时他在哲学上关心的课题是巴门尼德和普罗提诺、马丁·路德、中世纪德国神秘主义者、布莱兹·帕斯卡尔和巴鲁赫·斯宾诺莎、索伦·克尔凯郭尔，以及同时代哲学家埃德蒙·胡塞尔。舍斯托夫由此进入那个时代西方哲学界的核心精英圈，而和埃德

蒙·胡塞尔、克劳德·列维-斯特劳斯、马克斯·舍勒、马丁·海德格尔、乔治·巴塔耶等有密切交往。他还在索邦大学举办讲座和开设课程，内容涉及陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰以及整个俄罗斯哲学思想。舍斯托夫还对《路标》杂志（巴黎，1926—1928）的编辑出版提供了帮助，1925 年该刊第 1 期刊载了他的哲学论文《发狂的演说——关于普罗提诺的神魂颠倒》。

1938 年 11 月 19 日，舍斯托夫于巴黎的布瓦洛诊所溘然长逝。

舍斯托夫通常被人称为“反哲学家”：其主要追求是挣脱意识的束缚，因为意识——由公式和模式等理性抽象物构成的意识——既构成了世界的基础，也遮蔽了真正的现实。自明性即死亡和痛苦的自明性，是世界强加在人身上的。对人而言，这种自明性是在理性主义和人文道德中得以体现的。舍斯托夫没有沿着主流经典哲学家开辟的思辨大道前行，而是剑走偏锋，走了一条“灵魂中的漫游”式的哲学之路，为此他选择格言警句体和评论注释体进行写作。对于舍斯托夫来说，最重要的任务是从普遍必然判断这种幻觉的俘虏下挣脱出来，走向上帝。因此他为自己的哲学研究选择的对象是面对上帝的人——陀思妥耶夫斯基、帕斯卡尔、尼采、克尔凯郭尔——的经验（体验）。舍斯托夫完全被圣经的魅力所吸引，尤其是圣经中那些先知们以及使徒保罗。正是圣经以其向世界发出的挑战，以及上帝对这种挑战的回答证明，自明性是一种可怕的幻觉和骗局。“理性导向必然性，信仰导向自由”——这句话完全适合舍斯托夫自己的命题。

迄今为止，舍斯托夫的著作在俄罗斯国内外以各种欧洲语言

出版了有数十种之多。其中，俄罗斯出版的文集从上个世纪初至今，便有所选篇目多寡不等的数十种文集（多数为两卷本）。国际上出现最早的是法文版文集、德文版文集等。

在我国新时期以来的外国文学界哲学界，自从列夫·舍斯托夫的《在约伯的天平上》（我校董友先生译）、《开端与终结》、《旷野的呼告》（方珊译）问世以来，在读书界产生了持续、持久、恒常的影响，包括上述译著在内的舍斯托夫的著作，在数十年间，持续不断地由多家出版社再版，成为读书界“学术类书籍的常销书”，也成为学术低迷、拜金至上时代的一个“思想的奇迹”。有鉴于此，对于舍斯托夫思想在20世纪俄罗斯和世界思想史中的意义与地位进行系统梳理和总结，编纂一部信实可靠的列夫·舍斯托夫文集，就成为当今学人对于我国外国文学和外国哲学研究界应该承担的一种责任和义务。

舍斯托夫著作在我国的翻译介绍，可以从以下简表中见一端倪。《在约伯的天平上——灵魂中漫游》（董友等译，生活·读书·新知三联书店，1989年第1版）；《旷野的呼告》（方珊、李勤译，华夏出版社，1991年第1版；天津人民出版社，2009年版）；《开端与终结》（方珊译，云南人民出版社，1998年版）；《舍斯托夫集》（方珊编选，上海远东出版社，1998年初版；2004年第2版）；《以头撞墙》（陕西师范大学出版社，2003年版；天津人民出版社，2007年7月版）；《双头鹰文库》（方珊、张冰主编，共6本，华夏出版社，2001年版）；《舍斯托夫文集5卷本》（方珊主编，世纪出版集团上海人民出版社，2004年版，第1卷《钥匙的统治》，第2卷《在约伯的天平上》，第3卷《雅典与耶路撒冷》，第4卷《旷野呼告·无根据颂》，第

5 卷《思辨与启示》)；《雅典与耶路撒冷》(张冰译，云南人民出版社，1999 年版；世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)；《钥匙的统治》(张冰译，世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)；《旷野呼告·无根据颂》(方珊、张冰等译，世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)。

我们这个即将在商务印书馆出版的《舍斯托夫文集》，除以上已经翻译过的著作外，增补了最新发现的舍斯托夫著作 4 部:《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》《希腊哲学史讲演录》《伟大的前夜》和《唯凭信仰》。这几本书本人在 2015 年在莫斯科大学访学时全部购齐。目前，拟议中的《舍斯托夫文集》分为 13 卷。第 1 卷:《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》；第 2 卷:《托尔斯泰与尼采学说中的善》；第 3 卷:《悲剧哲学》；第 4 卷:《无根据颂》；第 5 卷:《开端与终结》(文集)；第 6 卷:《伟大的前夜》；第 7 卷:《钥匙的统治》；第 8 卷:《在约伯的天平上》；第 9 卷:《旷野呼告》；第 10 卷:《雅典与耶路撒冷》；第 11 卷:《思辨与启示》(文集)；第 12 卷:《唯凭信仰》；第 13 卷:《希腊哲学史讲演录》。

舍斯托夫的著作在读书界享有广泛而又良好的声誉，这次中文版《舍斯托夫文集》的问世，必将引起广大读者的热情关注，欢迎广大读者对本文集的编纂和翻译提出宝贵意见以便今后修订。相信经由我们的努力，一定能使舍斯托夫和中国读者之间的“心桥”更加畅通无阻。

谨以此为序。

张冰

2018 年 6 月

本卷说明

《托尔斯泰与尼采学说中的善》是舍斯托夫的第二部著作，书稿于 1898 年在洛桑完成，作者旋即带着手稿回国。在彼得堡，舍斯托夫结识了许多文学界和哲学界人士。此书由于涉及托尔斯泰而遭到出版界的冷遇。1900 年年初，该书由圣彼得堡斯塔休列维奇出版社出版，受到读书界和学术界的好评，认为“非常奇特，但文笔风趣，很有文采”（米哈伊洛夫斯基），遂使舍斯托夫的名字在彼得堡和基辅成了一种“时髦”。

在《托尔斯泰与尼采学说中的善》里，舍斯托夫与唯心主义彻底决裂，并且把尼采的“残酷哲学”与雅斯纳亚·波良纳的智者对立了起来。此书的结语意味深长：“善——兄弟之爱——如今我们根据尼采的经验得知——并非上帝。“那些没有比怜悯更高的爱人者是多么不幸呀”，尼采已经开辟了道路。应当寻找那高于怜悯、高于善的东西。应当寻找上帝。”这是舍斯托夫全部创作的主导思想。

舍斯托夫在本书中揭示俄罗斯伟大作家托尔斯泰就是伟大的思想家，他在自己的伟大作品中像是在布道，宣称善无论是兄弟之爱，还是其他之爱，都非上帝本身。尼采由此开辟了一条道路。人应当去寻找高于怜悯、高于善的上帝。这固然是舍斯托夫的看法，但应该引起我们深思。

献给

古斯塔夫·施莫勒

目　　录

第一部分　理念的统治
——论德·梅列日科夫斯基的《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》第2卷

一

我已经荣幸地就德·谢·梅列日科夫斯基的新著《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》1901年出版的单行本第1卷与《艺术世界》的读者讨论过一次了。① 顺便说说，在那本书里，作者过分强烈地表现出一种想要把他从陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰那里所搞到的心理学材料综合概括起来的意图，而为了指出这是该书的一个缺陷，我曾说过："……但我有这么一个印象，即对梅列日科夫斯基先生本人来说，这种综合也只具有从外部统一的、形式的意义，作者之所以采用它，仅只为了达到文学目标，所以，我建议读者在通读此书时，要多留意它的材料内容，而不是其在形式上的完整性。"

我直至现在也依旧认为，此书的主题思想和最后综合只具有形式和文学上的意义。从前我曾偶然读过一则有名的童话，讲的

① 参见《艺术世界》(*Мцр цскутва*)1901年第8、9期。

是一个士兵如何用斧头熬汤的故事。这个可怜的家伙被分配到村里一位极其吝啬的农妇家中借宿，那农妇除了硬面包以外，什么都不给房客吃，无论怎么乞求和央告都无济于事。于是这位士兵不得不使用狡计，谎称他能用普普通通的斧头煮出极可口的汤来。这个主意很合女主人的意思。于是，炉里生了火，罐里倒了水，水里搁了把斧头，一切就绪后便只等喝汤了。等水一开，士兵就说，如果能再放些肉块的话，那斧头汤就更加鲜美无比了。受骗的女主人一时忘了自己的吝啬本性，去地窖里拿了些肉。随后，士兵又以同样的借口，请求放白菜、猪油和盐等等。最后，汤果然鲜美极了，于是，女主人和房客便美美地吃了顿晚饭。至于那把斧头，不言而喻，尚未“煮烂”，于是，那士兵说，可以留到下次再煮。

依我之见，一本书里的主题思想，永远都起着那士兵喝的汤里的斧头一样的作用。无论你怎么煮它，它也还是煮不烂。而最重要的是，一本书绝不会因此而有任何缺陷：只要书里包含有构成人精神食粮的其他所有成分就可以了。

当我读《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》第 1 卷时，我觉得——正如我当时所说——梅列日科夫斯基先生本人，也并不怎么看重综合的问题。而在这一点上，这部著作的第 2 卷于我来说是出乎意料的。的确，我敢于冒昧地推测说，在很大程度上第 2 卷即使是对其作者本人来说，想必也是出乎意料的：我感觉得到，当时，当他开笔写作此书时，作者“通过一块有魔力的水晶，还无法清晰分辨一本自由体小说会有怎样的发展”。弄不好他当时还未曾料到，他嗣后会以《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的宗教》为题，单独出一本厚厚的书。或许当时的他和如今的我一样，都觉得根本就不可能

以此为题写一本书而无须违反伟大的第三条金科戒律——不可能，至少对于一个根本不熟悉神学细节的上流人士来说，是不可能的。在一本大开本长达600页的书里，讨论宗教亦即上帝，我们当中有谁有如此大的自信心，相信它不会流于无稽之谈？要知道还有什么能比徒然提及天主的圣名更大的罪过吗！

而实际上，违反第三诫的确导致梅列日科夫斯基先生得出非常糟糕的后果。一个满脑子都是现代观念的人，一个诗人、小说家，一个天性上的批评家，居然企图在一个于他而言全新的领域里，采取科学和文学中一般采用的研究方法。迄今为止他一直是在研究科学和文学的，如今——用他自己的话说——却“搞起宗教问题”来了。就连“搞宗教问题”这种说法——这也是近来才开始被人们应用的一种新说法（我在明斯基先生的《哲学对话》及其他地方曾经读到过这个词儿）——本身就包含极大的错误。宗教“问题”是没有的，也不可能有，因此，在此无从“搞起”。有政治经济学问题、社会问题，而如果愿意，不妨说还有神学问题，因此，在西方，相应学科十分发达，它们逐渐被移植到俄国的土壤里来，而在我们这里，它们甚至在某种程度上已经本土化了。但宗教根本就不是一个学科和一门科学，任何想要把它与无论什么人类知识领域等量齐观的做法，就其实质，都理应被当作是非法的，因此，应当给其以应有的反驳。我觉得就连梅列日科夫斯基先生本人，似乎对此也有部分预感，因此在他笔下，才会出现其数量多得如此不可思议、根本不适于一本上流社会用书的神学用语，而作者甚至还尽量保持了它们在传统书写法上的特点（说出来不好意思，但要隐瞒就是我的过失了：我已把俄文字母表中固有的大写字母“И”给彻底忘

了，因此，当我在梅列日科夫斯基先生的书里见到它时，一下子竟没反应过来，这究竟是怎么回事，还以为它是罗马数字的5呢）。然而，作者采用这种手法，与其说是锦上添花，倒不如说是狗尾续貂的好。作者似乎觉得，一旦经常把这类神圣的语词挂在嘴边，仅此一点就足以把属于上帝的还给上帝；因而，他也就可以放任自己没有什么不好意思地把属于恺撒的还给恺撒了。这部巨著从头到尾几乎都在论证这样一种“哲学”思想，即世上有一种统一体——我不知道如何才能更正确地表达这层意思——也不知其为宗教呢，还是能取代宗教的某物。曾经有过的和现有的宗教中，没有一种能令梅列日科夫斯基先生满意。在他看来，甚至就连历史上的基督教形式，在极大程度上也是极不完善的，因此，他试图找寻一种新形式。他认为人类历史就仅仅只是人类企图寻找这一目前尚不为人所知的宗教形式的历史。他认为在我们和距我们最近的下一代人身上，负有寻找新宗教的使命，在不远的将来，这一使命将得以完成，而继之而来的，便是世界的末日了……

这个公式在我看来是十分可疑的，这首先是因为在一些新词，或更确切地说，是在一些被更新了的语词后面，我认出了古老的思想。你不妨把蒙在梅列日科夫斯基先生理论身上的袈裟和长袍拆开——他是在不具有任何权利的情况下把它们披在自己身上的——，你就会发现一个你早就熟识的、上流社会的贵妇人，就站在你的面前，而这贵妇就叫作进步。进步同样总是喜欢让一些高尚而又抽象的观念所组成的闪闪发光的东西，能常常陪侍在自己身边，它同样喜欢在为自己辩解时，以多少十分遥远的未来为根据。其相似之处甚至还表现在：进步的一代人通常总会觉得，落在

他们肩上的使命，恰恰是最伟大最艰巨的，因而他们命中注定要在历史上扮演一个未来的角色。而对于当代人的世界观来说，世界末日对它来说根本不是格格不入的：学者们已经不止一次想到，太阳迟早会冷却下来，因此，地球也将会冻僵。当然，学者们所推断的期限更长一些。但梅列日科夫斯基的“很快”，同样也是带有假定性的很快。他自己就曾说过，他是以永恒为标尺的。而与永恒相比，千年不过是一瞬而已。假如在梅列日科夫斯基先生的第2卷书中，主题思想与其在第1卷书中一样，仅起外在作用的话，我其实仍然会极其轻松地与其妥协的。进步就权当它是进步好了：这个思想并不比任何其他思想更好或更坏。换上我兴许对综合也不会有什么异议的：“说到味道，如果不是没什么，就只剩下很好了”(de gustibus aut nihil aut bene)——正如契诃夫《海鸥》中的一个人物所说的那样。可是这一次，梅列日科夫斯基先生为了自己的思想，而把世上的一切都绝对给忘得一干二净了，而这一点无论如何也是不能原谅的。

而他所忘掉的，首先是他自己，因此，我不得不以反对梅列日科夫斯基先生的辩护士这一奇特的角色出场。这部原著通篇的写作方式，给人的感觉似乎它的作者在这个世上压根就不存在，似乎书里的一切都可以是重要的、有趣的、意味深长的，而只有梅列日科夫斯基先生自己除外。这么一种自我贬抑从何而来呢？更有趣的是，到后来，作者本人似乎也看出点端倪来，看出他笔下有什么地方不太顺当。于是，在前言里，作者企图“在既定事实之后”(ex post facto)对自己作一番辩解。“我想在此予以表述的那些思想，”他写道，“并非出自一位自信的、起而反抗宗教的虚无主义者、

尼采信徒、西欧主义者、颓废派分子——我不知道人们对我还有什么别的称号和骂名——，而是我自己最胆怯的、最痛苦的疑思，是想要彻底治愈的我的病痛和疾患——部分地还是我的忏悔。”[1]竟是这样？可是，正如我们下文中将会看到的，梅列日科夫斯基先生不仅从来就不敢有所怀疑、生病，而且，要让他忏悔就更别提了——他从来就不会原谅任何人的无论是疾病还是弱点。（在此我只提醒一句，即他把《战争与和平》里的安德烈公爵“称作或骂作”是“一个糊涂的倒霉蛋”！）至于怀疑，我就不说了吧。一个人只要刚一陷入沉思或忧愁，哪怕只有一眨眼工夫，梅列日科夫斯基先生便会失去任何自制力。“综合、思想在前进，都欢快一点，干嘛像匹狼似的东张西望！”——而这，就是不断从梅列日科夫斯基先生嘴里道出的指令，而谁要是没听清他的口令，那他可就惨了——无论其为“俄罗斯土地上的伟大作家”托尔斯泰伯爵，还是著名的德国哲学家弗里德里希·尼采，抑或是甚至对于梅列日科夫斯基先生本人来说，也常常是一位先知的陀思妥耶夫斯基本人。首要的是秩序和火线上的平等，若不然便无法获得名之为综合的——正如德国人告诉我们的那样——构成任何理性探索之终极目的的理想的完善性……而如今我们却不能忏悔，亦即不能讲实话。我们必须严格做到客观、科学，也就是说，必须说我们绝对不与之打任何交道的事；必须说我们对之完全漠然的判断。而且，在这样说的时候，还要让自己显得更欢快一些！

---

① 《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的宗教》，第 24 页。

二

从这个意义上说，梅列日科夫斯基先生论著的第 2 卷与第 1 卷完全相反。在第 1 卷里，他仔细认真地、不慌不忙地、不带任何成见地观察着生活，只是为了不致有违传统，时不时像是不十分情愿地做些道德议论和概括。而在第 2 卷里，他观察现实生活的眼睛一直大睁着，作者完全处于理念的统治之下，他开始概括和判断，或即如他所认为的那样，他这是在创造一种新的宗教。

从此书的开卷第一页起，我们就可以看到梅列日科夫斯基先生如何因为托尔斯泰伯爵在《战争与和平》中对拿破仑不够尊敬而大发其火。他认为托尔斯泰伯爵以此侮辱了似乎是体现在那位法国皇帝身上的世界一体化思想。梅列日科夫斯基丝毫也不犹豫地使其本来很温和的嗓音尽可能显得严厉，他感叹道，托尔斯泰“画了一幅拿破仑的漫画，画得并不可笑，也不恶毒，只是令人耻辱——终有一天我们必须直率地承认——令人耻辱的，当然不是拿破仑”。我认为我们本不该急急忙忙地如此认可。但是，众所周知，最难的只是第一步。既然致命的话已然出口，既然已确信此话绝不会引发任何可见的后果，既然天空依然宁静，大地也未发生震动，梅列日科夫斯基先生便感到自己是完全自由的了，于是便就托尔斯泰说了一些绝对不可思议的话，而这些话——对此我坚信不疑——丝毫也没有表达出他关于这位伟大作家的真正判断。在此我们应当指出梅列日科夫斯基先生文学创作的一个有趣的特点，我们可以把这一特点称作思想的激进主义。我觉得他就其天性而

言是一个狂热的思想猎手，出于对思想的入迷他甚至能走到偷猎的地步。然而，并不是这一领域里的任何猎物都能吸引他，他认可并且喜欢的，只是那些最极端、最激进的思想。因此之故，他在其著作中完全不采用一般肯定语态——一切都是最好的。其次，您很难在他笔下找到一页文字，其中没有大约十个乃至更多强烈而又尖锐的说法。的确，在这一点上我们可以部分地看出陀思妥耶夫斯基和尼采的影响，但或许反之亦然，也可能正是为此他才选了陀思妥耶夫斯基和尼采做他的导师，因为他们很符合他那激进的趣味。梅列日科夫斯基先生总是能感到一种不可遏止的需求，迫使他愤怒、感动、绝望、怒不可遏和彻底妥协等等。而他身上特别可贵的一点，是他的情绪往往自行产生，它们完全不取决于他所议论的题目，究竟能否给他以如此做的真实口实。而他的信念也同样如此——他的信念根本不属于一旦出口便永远也无法反悔的那种。相反，从内心深处他对这些信念有一种几乎理想化的、主权性的鄙视。如果他有勇气保持自我，同时又不认为有必要如此完全彻底而又顽强执着地把自己的真正本质隐藏在德国思想之后的话，那这一特点本可以使其成为最为独特的俄国作家。当他当众宣讲某一他同样也会像换一副手套一样轻松地予以摒弃的真理时，往往不是今天就是明天，或许他就会把它舍弃，因为他是一个格外细致讲究的人，不会长久地忍受他自己或别人杜撰的某一真理，而在这样做时，他的样子是如此庄重、坚定，以致我几乎要说如此永恒了，他的模样煞像任何一位大型杂志的政论家，整整 25 年不间断地向读者灌输某种人道思想或进步思想的政论家。抑或在他生气和愤怒时，一个缺乏经验的人会真的以为梅列日科夫斯基

先生是一个狭隘而又缺乏耐心的宗教狂热病者，时刻准备把敢于与他作对的任何人丢进火里烤死。他根本不会那样：明天他无疑会对今天使他感动的事情愤怒不已，而赞扬曾经令他愤恨的一切。而谁如有耐心研究梅列日科夫斯基先生，谁就会对此一刻也不会怀疑。梅列日科夫斯基先生宣讲某种信念只是因为此时此刻这信念比较合他的口味，并从纯美学方面吸引了他；他愤怒或是感动只是因为他此时该被感动或是被激怒了。他的思维和情绪非常奇妙地无须受制于无论何种外部事件。蒙田或许会把梅列日科夫斯基先生当作其最理想的对话者的！所以，当我们看到一个如此自由的人却会把自己强制关进普通公式的框子里去，而且，几乎在其著作的每一页中放弃最深刻的本质，这怎么能不令人感到委屈呢。以他的文学才华，以他发明新思想和利用旧思想的技巧，以其善于飞快地从一种情绪过渡到另一种情绪的能力，我们本可以把他当作一个自由的、决不信任自己的不彻底性之人的杰出典范！我们这些被德国导师吓慌了的人，能不仅在诗歌也在散文作品中发现我们很快便会连想也不敢去想的诗意的无序和生动的混沌，我们怎么能不高兴呢？我一直希望梅列日科夫斯基先生能比别人更快做出判断，要求散文也要具备自由大宪章（magna charta libertum），这早已被公认为是诗歌无可争议的特权。可是我在第2卷中碰到的，仍是同样单调乏味的老式的德国制服，同样简短的命令语气，和在别处一样……就连梅列日科夫斯基先生此书的规模和开本也令人想起德国人：厚厚的一巨卷……梅列日科夫斯基先生在各条战线上都输给了永远得意洋洋的色当的战胜者。我们只是偶然才能从他笔下看出一个活人那胆怯的、询问的和疑惑的

目光：——不过够了，如此穷兵黩武真的有必要吗……

然而，恰好是尼采可以教会梅列日科夫斯基先生与此截然不同的东西。首先，能教会他另一种陈述思想的方式。众所周知，尼采在这方面根本就不像个德国人。他写一些简短的格言，却在如此大的程度上影响了德语，以致今天长的复合句只能在报纸社论和专门捍卫一切正死去和已死去之东西的学术界教授笔下才能见到。依我之见，格言体是最好的文学形式。当然，格言体中的人类思想多少会受到挤压和压缩。但格言体有一种尚未得到评价的优点：它能使人摆脱完整彻底性和综合性。任何人都不会检查一位诗人，当其写旧诗时，他今天所想的，是否和他昨天、去年、五年前所思所想的一样。而如果人们检查了并且发现了差别，那也绝对不是为了责备他，而倒不如是为了表扬他。散文家们也必须达到这样一种自由境界，而尼采和陀思妥耶夫斯基（他也写政论文）一样，根本不操心"统一性"问题，更别说世界一体化问题了。人们仍然还记得当年人们发现陀思妥耶夫斯基居然陷入如此无可置疑的自相矛盾，至于尼采，我就更别提了。当然，他们如果不写小文章，而写大部头巨著的话，他们也根本犯不着按轻重次序排列其思想，并抚平一切凹凸不平之处：众所周知，这不是什么难事。但他们从没有时间思考这一问题，或许故意不愿去想这个问题：须知他们知道得很清楚，世上根本不存在任何统一性，它不可能有，或许甚至不应该有，或许一种思想丝毫也不会同其没有肉体的芳邻与其同步行进而增光添彩。

使我分外吃惊的是，一个如梅列日科夫斯基先生这样具有审美品位的人，居然会被一些极为激进的思想所诱惑，这些思想作为

创作的素材与其文学才华的特点极不吻合。如蒙允准——而我认为这是可以允许的——把文学才华比作声乐才华的话，我会说梅列日科夫斯基先生是一个抒情男高音（tenore di grazia）。因此，他能演得很好的，就只有抒情性角色。然而，他却始终向往戏剧性声部。而当他感到这对他完全不适合时，便会采用各种人为手法以便加强印象：加强声部，插入华彩高腔以及一味的重复。当然，这样做不会有任何结果。读者很快就对高音和单调的高调习惯了，而一味重复不仅不能使人信服，反而能使人被激怒。第一次被人说出的思想总是能吸引我们关注，但只要重复听上它三到四次（而梅列日科夫斯基先生会把同一种思想重复到十次以上），它的影响力已经很微弱了，直到完全丧失其魅力。可为什么梅列日科夫斯基先生会觉得英雄声部比抒情声部更光彩呢？要知道，比如说像蒙田这样杰出的作家，就从来不进行戏剧化处理，但写得妙极了！或如如今的梅特林克，总是唱悄声部（mezza voce）。我认为此二人即使与陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰或尼采比也毫不逊色。在无论如何也想要与自己不同的梅列日科夫斯基先生身上，其才华的性质与其所承担任务的性质的不相适应，往往以不利于他的方式表现出来。在最富于戏剧性的场合下，他屈从于一个人身上从未消停过的保持自然的需要，会突然间以一句短句，有时甚至就是一个词，破坏了印象的完整性。犹如一个在瓦格纳歌剧中演唱一个声部的意大利歌手，不时在 sostenuto（速度适中、有节制的）或在人们非常喜爱的抒情高音在高音上 fermato[①] 时，偶尔加入一

① 意大利语：乐谱上方的符号，表示一个音的持续，也叫留音。——译者注

个小小的倚音，破坏了音乐的风格，使听众分外沮丧一样。我不妨从梅列日科夫斯基先生的书中举一两个例子。在重复基督的话："你们以为我来是为了把世界交给大地？我来不是为了带来世界，而是带来利剑，因为我来是为了分割"后，梅列日科夫斯基先生补充道："当然，这利剑本为一个崇高的世界，这分割是为了崇高的统一。"此外还有一段来自《战争与和平》中的引文，文末附有解说："玛丽，你读过福音书么，"可他突然不说了。"我们无法相互理解"。多么奇特的沉默呀！其中包含着多少冷酷。一般说世上究竟有没有大冷酷及对生活的大诅咒呐？在这种归根结底总会有的大诅咒中，或许所能有的，仅仅只是犬儒主义的、动物式的爱自己之反面吧。"所有这一切都太简朴、太下作，你们全都活着，思考着活的，而我，"——按列·托尔斯泰的观点，福音书的全部"福音"即寓于此。够了，这一消息还不够坏吗？此外还有："不"，梅列日科夫斯基先生写道，"所有这些'复活们'；你用他们骗随便什么好了，你却骗不了也勾引不了我们——对它们的价值，我们知道得太清楚了：'它们身上散发着死兽的味道，上帝与它们同在，我们可不想成为它们的敌人'。"本来还可以列举更多的例子，但要对我所说做一番解释，有这些就够了。第一句中"当然"这一倚音，第二句中拉长的 fermato 和第三句中令人意外的威武雄壮，凡此种种，都是我们应以全力予以避免的。当然，倚音如用得合适并不妨碍，而 fermato 和大调也可能很美。但在本应简洁朴实的地方——刚引了福音书，刚提到福音书后说话必须简洁朴实——一切修辞美化全应禁止。我们已然抛弃了逻辑学，但诗学显然还将长期有效。

三

现在，让我们从一般意见转到对梅列日科夫斯基先生思想的讨论上来。他认为，我们只应关注和尊重那个自觉地、率直地力求创立宗教的人。他之所以对拿破仑如此敬重根源即在于此。“是呵，”他写道，“从拿破仑那（实证的）不愿成为却又不敢不成为（基督教）道德的观点看，疯狂或动物式的利己主义，换一种观点看，隐藏着一种崇高的、彼岸的、首创的、优秀的、宗教的内涵：‘我创造了宗教’。就好像他爱的不是自己之上的自我，而是一种连他自己本人也不知道的东西。”当然，梅列日科夫斯基先生对拿破仑的信任并不持久，他以其独特的、迷人的无常性在又过了35页后，再次引用了拿破仑的话：“我创造了宗教”，但这次并不认为此话有多大意义。“嗯，当然了，”他说，“拿破仑并未创立任何宗教，即便他创立了，也没创立成，同时也不可能创立成。”在此，不仅倚音“嗯，当然了”很合适，而且，颤音及持续最长的延长音也挺合适。而最合适不过的，则是对第41页的引文，那里却在肯定与此相反的论点。这样一来，如我已经指出的，梅列日科夫斯基先生达到了只有如今的文学才有可能树立的最高目的——宣告了人抛开一切外部强加的限制进行判断的自由。

梅列日科夫斯基先生认为拿破仑第二个伟大的品质是他的信念，即他的权力尽管是他凭力量取得的，但实话说，毕竟也是上帝赋予他的。于是他怀着喜悦之情数十次地重复着拿破仑说过的话：“王位是上帝给我的，谁要动它，谁就会遭殃。”（Dio mi la

dona,guai a chi la tocca.)

可既然我们说到信念,那我们斗胆说出一种与此截然相反的信念。我认为任何人都无法为人们创立宗教,这里没什么可创造的。因为二者必居其一:如果没有上帝,那么我们和梅列日科夫斯基就最好一言不发。至于拿破仑们,在以上两种场合下,他们的活动都只是一种高超的伪装行为和矫揉造作,对此,托尔斯泰伯爵在《战争与和平》中已经以无法模仿的技巧做了描述,而托尔斯泰则是那样一种俄罗斯人之一,这种人无论别人说他们什么,毕竟在摧毁如今仍居统治地位的科学实证思想的威望方面,所做的工作远超任何他人。目前谁若真想捍卫宗教使之摆脱无往不胜的日常性,其真正的事业正在于此也只在于此。日常性之所以可怕,就在于它能让一切都为我所用,而且它不止一次贬低宗教崇高的真理,迫使其为了自己的目的服务。其次,依我之见,隐藏在拿破仑所说那句意大利语后面的那帮人,其论点不仅无法证明人与上帝十分接近和严肃的宗教探索,而是相反,他们表明这些人对宗教完全漠不关心。因为以为其在尘世的首位权尽管是凭自己的力量获得的,而非生来既有的一种权力,乃是即使面对上帝的首位权的一种标志,这就意味着忘记福音书的伟大教导,即此世最优秀的乃是彼世最末等的……当托尔斯泰写到拿破仑时,他还是本着这样一个伟大的思想(顺便说说,对这一思想,梅列日科夫斯基先生在其书中竟只字未提),因而,完全没必要引用泰纳的话来反驳它。为了彻底陈述我们与梅列日科夫斯基先生相反的信念,我要说:《战争与和平》中有关拿破仑的篇章实质上是俄国文学的光荣和骄傲。

然而,请读者不要以为我的目的是在捍卫托尔斯泰伯爵的作

家声誉。不，不幸的是，我没有这样做的必要。我在这里讨论的是梅列日科夫斯基先生和他的“宗教”，而且，我也以此为限。我想论证这样一个内容，即梅列日科夫斯基先生以宗教为借口，是想向我们推销如今在欧洲享有如此巨大成功的、普通的、道德说教的唯心主义。他著作中的每一页都是在证实这一点。

他写道：“拿破仑如果死了，那也不是因为他太爱自己，而是因为他毕竟还不够太爱自己，爱自己爱得不彻底，没爱到爱上帝的地步（此文中所有着重号系笔者所加），是因为他无法承受这种爱，胆怯了，失去了心理平衡，而且，尽管持续不过是一个瞬间，但他毕竟觉得自己疯了，觉得自己十分可笑：‘从伟大到可笑只有一步’。他的死就是由于这一小小的野心，而非死于对自己的信心。”这话对错我且不管，但我认为我可以问一句：梅列日科夫斯基先生从何得知这一点的，他是怎么得以深入洞悉人类命运如此深奥的秘密呢？必须指出，上述引文中所包含的思想，不是电光石火般偶然闪现于作者头脑，也不是一种简单的推论，而是他的主要思想之一，是他以其所本不具有的执拗和非同寻常的激情贯穿整部书的思想之一。遗憾的是，梅列日科夫斯基先生自己并不认为有必要给这一问题一个回答，而由于本书的命运势将取决于这一答案，所以，我们不由自主地不得不做些猜测。而我认为，梅列日科夫斯基先生这种对自己的无限爱具有拯救性的教条以及其整个思想上的激进主义，是从弗里德里希·尼采那里受到的启发。如果有谁不同意我的观点，我会从后者著作中摘录相应的引文以证实我的推断的正确性。的确，在梅列日科夫斯基先生和尼采的思想之间，有一种极难把握同时又十分重要的差别，这种差别初看上去甚至令人觉

得二者只在表述方式上略有不同。尼采极为幸运地得以避免在表述其思想上的过分明确和确定性。他善于——而这乃是他的主要功勋——固守那条把一个人的真实体验与他所臆造的思想分割开来的、精细到几乎无以察觉的界线。他是那一几乎具有神性的无根据性的杰出代表人物，而古希腊人曾想望过这样一种无根据性：有时他甚至得以脚不点地地行走于世间。在他的著作中，你找不到沉重累赘的原则性和笨重不堪的教条主义，而梅列日科夫斯基先生跟在其他道德论者后面，无论如何也想要把它们纳入自己的世界观。只有第8卷是个例外，因为此卷写作之时，勃兰兑斯已经向欧洲公众介绍了他，而此时的尼采，当他发现几乎整个文明世界都在注视着自己时，也已不再为自己而思考，却开始教导起他人来。或许也还是由于这个原因，经常回想和引用尼采的梅列日科夫斯基先生，总是喜欢求教尼采最晚期的著作——《敌基督》和《偶像的黄昏》。既然这里需要的不过是教条，那么，尼采所写的其他著作也就没有多大意义了。而这一次梅列日科夫斯基先生需要教条也只需要教条。他无论如何也想要证实道德论者是正确的，人们可以有牢固的信念，地球有三根支柱，每个人只要他愿意就能亲眼看见这三根支柱。以下就是梅列日科夫斯基先生推论的两个新的范例："拉斯科尔尼柯夫所以违反了基督的训诫，在于他爱自己甚于爱他人，索妮娅在于爱他人甚于爱自己，须知基督的训诫是爱他人不多不少犹如爱自己（着重号当然是笔者所加，况且这么重要的话怎么能不着意标志出来呢！），此二者同样'该受到诅咒'，该一块儿死去，因为他们不善于把爱自己和爱上帝统一起来。"我把对基督原话的阐释留给梅列日科夫斯基先生，我相信他不会一味坚

持自己的主张的。但原则何在？应当学会把爱他人与爱自己统一起来！有多少道德论者对梅列日科夫斯基先生信念的明确和坚定羡慕不已呀，另例见下："'唉，您不要总在边上走来走去，而要勇敢地一头栽下去'——沙托夫对斯塔夫罗金说道。"对此，梅列日科夫斯基先生解释道，这句话只说对了一部分。斯塔夫罗金在其对终极统一的无意识探索中有时真的是"一头栽下去"的。但在宗教意识方面，他却的确不过是在徘徊、彷徨，是"在边上"走来走去。"如果他一头栽下去的话，那他说不定会感到自己生出了翅膀——兴许会一下子飞过深渊。"（在梅列日科夫斯基先生笔下是没有着重号的，但依我之见，后一句话完全值得加着重号。）又是一个永恒原则：一头栽下去，——翅膀会生出来！尼采说过，每逢人们当他的面陈述某种新的果敢的思想时，他从来不予讨论，而总是建议其提出者试试去实践它。既如此那就让我们也等一等好了：当梅列日科夫斯基先生的个人经验证实了他的思想时，或许我们会对道德更充满信任。

然而，从这一切中所能得出的结论是，梅列日科夫斯基先生尽管远离俄国文学界，而且所说的一切出于自己的恐惧，但他显然完全同意我们这里早已就根深蒂固的一种信念，即一个作家应当说不是他心中所想，而是此时此刻与公众有益而且必要的话题。我不知道或许他说得对。但如果事情果真如此，如果一个作家真的应该终生欺骗读者，用文学的谎言（或理想）去给知识人可悲的生存加些甜味的话，那也应该做起来极为小心翼翼才是，切莫让公众发现他们上当了。一个作家只有当他在欺骗他人时，连一刻也不曾忘记他是在说谎话，并为自己的谎话而内心十分痛苦，只有这

样，他才能在这一无比艰难的事业上取得成功。这样一来，由于他身上一直存在着令人痛苦而又极不自然的人格分裂倾向，他的话语便会具有一种特殊的、激动不已的、骚乱不安的特点，所有布道者永远都具备这一说话特点，而缺乏理论、永远幼稚、时时都在渴求强烈印象的公众，往往会把这一特点当作是降临在人身上的天国神赐的特征。“瞧他的嗓音颤抖得多厉害，他的目光灼灼有神，他的脸色多么苍白！他全身都在颤抖！呵，这里不可能有任何怀疑——这是神祗在借他的嘴在言说”——不知情者总是会做出这样的推断……可是，如果一个人采用平常的语调谈论不平常的事情，如果此人为了不致过多浪费时光，在对人们宣讲以前，竭尽全力地想要自己搞清这些真理，先使自己信服，好排除内心的分裂，那么，其结果只能是，他将是信仰其思想的唯一一位门徒。因此，我要再次表达我的遗憾，即希望梅列日科夫斯基先生哪怕是在他写作有关拿破仑、拉斯科尔尼柯夫或斯塔夫罗金的那一刻，对其所说话语的真理性深信不疑呢。结果出来后，竟然如此简单而又寻常。为了说服一个人使其相信各类形而上学观念的适用性，就必须或是像陀思妥耶夫斯基那样，用一声绝望的猛喊震聋他——许多人（甚至包括弗·索洛维约夫）都认真地把陀思妥耶夫斯基当作一位真正的上帝的先知——，抑或，如果嗓音不够亮的话，说的少而知道的多，那就装出一副似乎还可以说出许多话的样子来：在这种事上极有经验的老头伏尔泰就曾提出过这样的建议。

当然，也可能还有第三条办法：对读者根本不予理睬，直截了当地说出你所想到的一切。可目前除了安·契诃夫外，没有一个人具有足够内在的信心和宗教性，使其足以敢于接受这样一个建

议。大家全都深信，如果我们睁大眼睛看现实的话，如果我们想说真话的话，那么，所能得到的就只有绝望。而读者却在要求作家无论如何也要给他一个“正面的”理想。所以，仅有真话是远远不够的：

低级真理的幽暗令我们如此亲近

一切骗局在把我们提升。

四

由于不信任现实（在此指广义的现实：我们不应忘记陀思妥耶夫斯基曾称自己是个现实主义者——而且是在完整意义上的），梅列日科夫斯基，如上文所述，把争议从宗教转到道德基础之上，并向我们提出“全世界统一的”唯心主义来取代上帝。在对托尔斯泰伯爵的关系上，梅列日科夫斯基所特有的、无可比拟的不耐烦态度，即源于此。众所周知，力争“普遍必然”判断的唯心主义，永远都是一种极其专制的学说，甚至在那些由其社会地位所制约而完全真诚地幻想思想和言论自由的人的嘴里，也是如此。唯心主义者尽管想要制定各类外部限制，却从来不会拒绝道德法庭和评判权。梅列日科夫斯基先生就是此类人最好的表率。就天性和喜好乃是一位彻底的自由派的梅列日科夫斯基先生，以为托尔斯泰伯爵不承认并且也永远不会承认他所说出的判断是普遍必然的和唯一真实的，这样就真的有时把这位俄罗斯大地上的伟大作家和淤

泥混淆在一起了。而且诚挚的意图(bona fides)仍在起作用，也就是说，他绝对没有一丝一毫良心折磨，或者与良心折磨有几许相似的迹象。相反，由于他坚信自己是在为了一种伟大的理念而行动，总而言之，为了这种理念他毫不吝惜地敢于牺牲一切，所以，显然，他甚至会有一种道德上的满足感：只是由于真理在握才强有力的小小的大卫，杀死了巨人哥利亚。历史极为有趣：它又一次向我们揭示，当道德和唯心主义开始力主其普遍必然判断时，它想达到的目的究竟是什么。

梅列日科夫斯基先生不喜欢托尔斯泰伯爵身上他称之为理性主义、称之为崇拜常识的那种特点，因为他认为理性主义是神秘主义思想自由运动的一大障碍。这当然很自然。曾经关注《艺术世界》或看过我更早期一部书《托尔斯泰伯爵与尼采学说中的善》的读者，想必一刻也不会怀疑我是托尔斯泰式道德及其主要思想——“善即上帝”——的拥护者。但由此所能得出的结论仅仅是，一切不愿把上帝作为一种抽象概念的人，都有责任证明其正确性所在。而梅列日科夫斯基先生作为一个具有足够教养的人，当然知道得很清楚。证明的重负(Onus probandi)在我们肩上，而不在有所怀疑的怀疑者身上。但与此同时，梅列日科夫斯基先生在此类事上又足够精通，以便将类似的重负担在肩上，因为他同时又认为，必须千方百计地向读者隐瞒作家内心的怀疑，认为本质不在于他能在多大程度上真的打败哥利亚，而在于他能在何种程度上使公众对所取得的胜利深信不疑，于是，他甚至都不想深入思考一下托尔斯泰理性主义的内涵，就提出了有关道德品质的问题。而众所周知，在这种场合之下，总是能第一个发火，大喊大叫，或如我

们刚才所见到的，动手打人——这不是转义，而是此词的字面意义——的人，总是正确的一方……读者或许还记得陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》描写老仆人格里高利抽打小仆人斯麦尔加科夫那一场面吧，格里高利因为后者居然敢于在上课时指出圣经中他所发现的一处矛盾而打了他。假设处在格里高利位置上的，是另一位更缜密更有耐心的导师，或许能为其学生提供答案，从而使这位执拗的争论者安静下来。但前家奴那笨拙的思想刚一遇到反驳就慌了，于是他赏了男孩一个结结实实的耳光。这里有许多有趣的问题，但无论如何我们无疑身处喜剧领域，而格里高利的榜样决不可能吸引我们去模仿。格里高利生平头一次听到来自斯麦尔加科夫的反驳：但对我们来说这反驳殊无新意。而无论这有多么不可思议，梅列日科夫斯基先生却被诱惑了：他无论如何也想要得到普遍必然判断——即使用格里高利的法子也无妨。“多么漂亮的一耳光呵！”他由衷地感叹道，于是他以为“理性主义”以及和理性主义在一起的托尔斯泰伯爵被彻底打垮了，从此以后可以不再考虑来自雅斯纳雅·波良纳的怀疑了。道德论者一直都是这么做的。他们只要一发觉自己是那么软弱，即刻便会怒不可遏、愤愤不已，说他们光辉的理想被玷污了，他们的希望被埋没了，等等。而如果气愤尤嫌不够，他们某些时候也不反对采用“打耳光”的办法，甚至支持有组织或无组织的外部势力。而既然已经走上了这条路，梅列日科夫斯基先生也就认为他已做了一切：他剩下要做的，就只是就斯麦尔加科夫的耳光一题，苦思冥想出各种不同的方案来。无论托尔斯泰说过什么，梅列日科夫斯基先生就只记得斯麦尔加科夫。到后来，因为尼采也碍他的事，于是他连尼采也开始

抨击，把我们对自己导师应有的感恩戴德之心抛到一边。不妨让我就梅列日科夫斯基先生就斯麦尔加科夫一题所想出的方案，略举一二例，这是因为我从未成功地“用自己的话”对其所采取的措施给予应有的说明。梅列日科夫斯基先生从《群魔》中摘录了斯塔夫罗金的一段话，结尾的一句是“我就好像被笑给传染了”，他想要证实斯塔夫罗金的笑不合时宜，梅列日科夫斯基先生写道：“而这也就是我们当代和未来的、西欧和俄国的全世界的恶魔——我们的‘谎言’、庸常、小市民、我们实证的、自由保守主义、斯麦尔加科夫、托尔斯泰和尼采的鄙俗行为（着重号系我所加）之父——就是那个‘又小又丑病恹恹的小鬼头’，而与此同时，又是那个巨大的、每日都在长大的、充斥整个世界但尚未被任何人认出的（！）、不可见的恶魔。”此外还有就宗教大法官理想所说的一段话：“在宗教大法官的理想中，在成千上万幸福的婴儿、伊壁鸠鲁的小猪、卡尔·马克思的门徒——此类人只有热气没有灵魂——，不计其数的安于野兽之统治的小人物，以及甚至不是兽类而是生活在与神性王国恰相对立的动物王国里的卡拉马佐夫们、斯麦尔加科夫们，在可怕的社会民主党的巴比伦塔里，在全球绝食者们的‘水晶宫’里，难道不恰好体现了被斯麦尔加科夫猜出的伊万的深刻本质——无论如何也要爱‘怡然自得’以及无论如何也要有对没有根基之中庸的爱——吗？我们整个欧洲和美国小白脸、中国习尚、未来‘中央之国’及其没有忘性的世界主义败类之本质，我国当代实证的资产阶级恶鬼，不朽的乞乞科夫，‘死魂灵’之商人以及商人布列胡诺夫之本质，地主老爷涅赫留朵夫、罗斯托夫甚至就连列·尼·托尔斯泰本人的灵魂（着重号又是笔者所加），以及仆人拉夫

鲁什卡、老爷卡拉马佐夫、仆人斯麦尔加科夫的灵魂。”哎呀，我写此人这真是何苦来着！说得好听点，从我身上人们都羞于感到自己既高尚又崇高了！还有这尼采式的长复合句……而这样的句子我还可以摘出数十句，甚至多到数百句，托尔斯泰、尼采，有时就连陀思妥耶夫斯基也被称为下流胚、斯麦尔加科夫们、仆人们、乞乞科夫们、“只有热气没有灵魂的小猪们”，等等。这样的语调在全书中占有如此主导的地位，以致给人以这样一种印象，似乎梅列日科夫斯基似乎除此之外别的什么也没说。实际上这种印象并不完全正确。梅列日科夫斯基先生不光抨击托尔斯泰和尼采：他也没忘掉自己的综合。他之所以必须清除托尔斯泰和“理性主义”，如上文所述，只是为了给其神秘主义思想开辟道路。

顺便说说“神秘主义”这个词。坦白地说，我不喜欢这个词，而且，使我惊讶的是，梅列日科夫斯基先生居然会如此频繁地使用这个词。当然，显而易见的是，此词一度曾是个好词，很活跃，很有意义。可经手的人一多，此词由于频繁使用而彻底被风干了，它像一枚被磨损的金币，早已剩不下多少贵金属，只有题词和合金尚在，如今已无多大价值，和一枚伪币别无二致了。

五

第 2 卷中最优秀的篇章，是关于陀思妥耶夫斯基的。梅列日科夫斯基先生听陀思妥耶夫斯基的话，而且听得专心致志。他很少干涉陀思妥耶夫斯基的自由，只是偶尔做些修正和补充。众所周知，道德论者是不可能不作修正和补充的：他们追求“完善”，因

为他们知道——整个世界上也只有他们知道——什么是真正的完善。早在第1卷中，梅列日科夫斯基先生就本着尼采的方法，善于幸运地避开尼采的思想，有时，为了进行综合，他把所分析的作家或是抻长或是缩短。而在第2卷中，全部任务几乎更是归结到综合上来。例如，第397页中，他写道："至少，陀思妥耶夫斯基是否理解，根本没有另外的鬼，这是真正的、唯一的撒旦，在它身上体现了本体'恶'的终极本质，这一点从我们的星球上以我们理性的范畴和我们所体验的历史瞬间，对此看得很清楚？陀思妥耶夫斯基似乎仅仅先知式地朦胧地意识到了这一点，却并未彻底认识。如果他彻底认识了，他也就会成为我们的人了，而如他此刻那样，他则几乎已是我们的人了……"（着重号系我所加）此外，还有第445页上的一段话："而在这里，在这一西欧和俄国文化最高的极点之上，在基里洛夫和尼采身上，或许也如同部分的也在陀思妥耶夫斯基本人以及也许还有列夫·托尔斯泰身上，占据统治地位的仍然是'时代精神'，是可怕的中庸之恶魔，是处于两极之间那一滴水不进、中性阶层的恶魔（'两条线交缠在一起'），是我们的充斥了整个世界的恶魔，是最伟大、最下作、病恹恹不走运的小鬼，是混乱而又狂笑的精神，是俄国仆人拉夫鲁什卡和全世界的仆人斯麦尔加科夫的精神。"梅列日科夫斯基先生无法克制自己不去羞辱一下陀思妥耶夫斯基！他的头脑里怎么会不冒出这样一个简单的想法，即最好"不加理会"地和陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰和尼采站在一起，也比"理解"却又远离他们这些人强。至于说，另一方面，既然连斯麦尔加科夫和拉夫鲁什卡都和托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基和尼采被列入同一个光荣榜了，这样一来，他们无形中被拔得很高，以致

如今我们要是不和他们一样，便会感到羞耻，但归根结底，不仅不感到羞耻，反而会引以为荣吧。

遗憾，非常遗憾，梅列日科夫斯基先生竟屈从于传统，也去追求统一理念！关于第1卷我就不说了吧，但即使在第2卷里，也能看到有关陀思妥耶夫斯基的优秀篇章。在此，从此书中摘录一段有关斯麦尔加科夫的文字，我以为这是令我十分愉快的职责，一来因为我很想给梅列日科夫斯基先生以应有的好评；二来是因为这样一来，就使得读者有可能给尼采式心理学描述方法的全部优点以应有的评价，从而看出纠缠不休的、毫不留情的、一般德意志式的道德说教与其相比是如何逊色……"拉斯科尔尼柯夫的感觉犹如一个人突然失去了对其身体的肉体和重量的感觉：眼前没有任何障碍，没有任何牵挂，到处一片空旷，缥缈如云气浮动，没有边际，没有上和下，也没有任何支点，他一动不动，像处于永恒的滑动之中，永远地向深渊下降。（犯罪）以后的拉斯科尔尼柯夫的感受根本不是沉重，而恰恰是一种不可思议的洋溢心头的轻松感——这是一种可怕的空虚，空虚，是与一切现有的隔绝，是一种终极孤独：'我就好像站在千里之外看着你们'，他对自己的妹妹和母亲说。他尚处于人们中间，却好像已经不是一个人，他还在世上，却好像已置身事外。他感到又轻松又自如。他太轻松太自如了。这是一种可怕的自由。人的创造难道就为了这种自由吗？没有翅膀，没有宗教他能承受得了这种自由吗？拉斯科尔尼柯夫就承受不了了。而人们怎么可以，怎么可以以为，而且他们至今还以为，他能为自己辩护，因为他害怕自己的过失，害怕'良心的谴责'。是的，他渴望的就只是这个，他所要寻找的，也就是对其过失的意识，

忏悔是他唯一的拯救之路。”喏，这才是尼采真正的、当之无愧的学生！可要知道做到这一切并没有采用综合法。寻找形而上、道德及其他安慰的读者读完这一段文字，想必会愤怒地大喊大叫起来，转身背对这位无所畏惧的讲述生活王国真相的作家。但我们必须学会克制自己的怒火及公众的蔑视，必须学会尽可能使自己心平气和，从而回答那些嘶喊不已、气咻咻、恼火的读者：要寻找形而上、道德及其他安慰，就请你们去请教德国人吧，去向著作浩繁的德国人请教吧。他们那里这样的善要多少有多少，尤其是在康德这位专心研究制造诸如“公设”、意志自由、灵魂的不朽甚至上帝这类玩意的专家那里！遗憾的是，梅列日科夫斯基先生非但没有打发寻求理想的读者去找康德，反而自己跑去向康德膜拜了。我知道梅列日科夫斯基先生从未过多关注理论哲学问题，因此，我当然也不会要求他具备广博的哲学知识，也不要求他系统掌握康德体系的全部细节。即使他在这上出了什么错，我也不会去责备他的。虽然他没有犯错，但比犯错更糟糕。他重弹了有关康德功绩的一些老生常谈，并把自己的声音加入到这位哥尼斯堡哲学家的颂扬者和崇拜者的宏大合唱中来。

我要重申一句：他知道他在做什么；他不可能不知道一旦站到康德一边，他就封住了拉斯科尔尼柯夫、卡拉马佐夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰和尼采的嘴，并使得言论自由的特权成为德国唯心主义者的专有财产。下文即其原话，它在很大程度上是对全书的一个总结：“二者必居其一：或是必须否定康德，或是认可他，在这种情况下，我们就得同意康德的观点，即只有现象界和在时空中进行的感性经验领域是我们的理性可以予以研究的。上帝在现象之

外。也在时间和空间之外，因此，有关上帝存在还是不存在的问题处于理性所能研究的领域之外。”“‘上帝是必要的’这不是一个理性的和经验的问题，而是一个神秘主义的前提，是理性无法推断也无法证实的。理性不证实也不否定，它只诉说：‘我不知道究竟有上帝还是没上帝。’”梅列日科夫斯基先生如此推论不是因为他曾亲自检验过，康德及其批判在何种程度上真的是不可推翻的：或许他根本没时间探讨这个问题，或许他还从未想到好好问问这位著名哲学家，有何必要要他贬低人类“理性”的权力。而此时此刻梅列日科夫斯基先生必须剥夺尼采发言的权力（见第441页），于是，他很快就与康德结盟，与此同时却忘了，康德过去是、现在是、将来也仍是曾被他如此蔑视的前马克思主义者向之求教的那一唯心主义的奠基人。康德不光不会支持寻找上帝的人，而且，他还以其“公设”，把任何可能找到上帝的希望给扼杀在萌芽状态。“理性既不肯定也不否定上帝的存在”——这首先和最后都意味着，我们和上帝没有也不可能有任何关系——，既然如此，那么无论怎样的神秘主义前提也就根本不可能拯救任何什么。我们可以证实科学原则的不可动摇性，我们可以论证永恒的道德——我们以此为限，可在对待上帝方面——该怎样就还让它怎么样吧；这种事纯属偶然，或如康德所说，这是信仰的事。但是，我们不能把康德的信仰与宗教混为一谈：它们之间无丝毫共同之处。须知就连实证主义也不否认信仰，甚至不否认对上帝的信仰！密尔在《逻辑学》某一章的末尾，加写了一段小注，约20行字，这位货真价实的实证主义者以其特有的鲜明和说服力写道：“带有侮辱性的、放肆的鲜明性”——尼采如是说——表达了一种思想，即实证主义并不排除对上帝的

信仰。很遗憾，我手头没有这部书，所以无法引证这段文字，这段文字的意义，据我所知，还从未得到应有的评价。但对其意思我敢打保票。这里的问题，话说回来，形式只是第二位的，最重要的是，在此书文本中从未提及到的上帝，也被写进小注中。这一点很值得注意并且意味深长，梅列日科夫斯基先生大概能同意我的看法。但更有趣的是，就连康德也做了和密尔同样的事。他的上帝公设同样也是“位于脚注中的”上帝。一切都应予以证明（比方说因果律、道德法则），对上帝却只能信仰，因为，归根结底，这一点并不是那么重要，即上帝真的存在还是不存在：重要的是，不要对它提出质疑。康德的批判和密尔的实证主义，其内涵和意义即在于此。我们必须把自己的全部注意力和所有兴趣都集中在现象界（不是指所有现象而是只指其中某些不致扰乱一个人内心平静的现象），我们必须赋予科学观点和道德原则以牢不可破性，英国的怀疑主义已经威胁到了它们的这一牢不可破性，于是康德采取了可能采取的一个最天才的狡计。当他看出斗争已不再可能，要对抗新潮的冲击是一种没有希望的企图时，康德决定俯下身来，指望风暴能在不伤害他的条件下从他头顶飞过。而他的计算原来竟像数学一般精确。

康德被从怀疑主义手中救了出来！刚从“教条主义的昏睡中”醒来片刻，一转眼就又有权心平气和地在对自己完全安全的意识中，沉入终生酣梦！科学与道德在与哲学家接触的现象界中得到了保障，无序将不复存在，那么，接下来呢？以后呢？谁愿意瞭望遥远的未来呢？就说今天吧，拉斯科尔尼柯夫们、托尔斯泰们、陀思妥耶夫斯基们和尼采们刚一敲响警钟，立刻就有一群训练有素

的人声组成的合唱队前来作答：回到康德去，康德能捍卫、能安抚那些骚乱者！如果康德读了上面我所引用的梅列日科夫斯基先生关于拉斯科尔尼柯夫的讨论，或是读了《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》第1卷中的某处文字，他一定会认为自己有必要伸出指头吓唬一下，并提醒人们别忘了现象界，先天综合判断、二律背反、绝对律令、物自体等。可梅列日科夫斯基先生自己也想起来了。他需要肯定的结论、理想、逻辑、道德、世界观，在此类事上，没有天才的康德，他要前进一步是不容易的。

六

现在我们要问，梅列日科夫斯基先生最终的综合究竟是什么？对此问题他有非常明确的答案：你尽可以责备他别的什么，但责备他不明确则大可不必。早在第五章开头部分，他就援引了济·尼·吉皮乌斯的《电》，这是一首在他看来高度完整成功地表达了他的基本思想的诗，所以，该诗后面的几行，他引用到十次之多。这首诗并不长，鉴于此诗在梅列日科夫斯基先生的书中所起的重大作用，我决定全文引用：

两条线缠绕在一起
线头露在外面。
只是“是”和“不”尚未结合，
没有结合，但却缠绕在一起。
他们不明所以地缠在一起，

犹如一个死结；
但复活在等待着它们
它们也在把复活希冀：
线的端口结合在一起，
“是”和“不”却从梦中惊起。
连“是”和“不”也连为一体，
它们死后光照万里。

读者也看到了，这首诗写得未见得成功。诗写得公式化，写得很抽象，实质上，不过是对初等物理学一段文字的押有韵脚的转述。在登载此诗的《艺术世界》第5期上，还发表了济·尼·吉皮乌斯的另一首诗——《干杯》。《干杯》写得很出色，写得很富于诗意，内涵深刻而又真实。但梅列日科夫斯基先生不需要这首诗：因为此诗里既没有原则，也没有一般结论和综合。诗中在似乎给人以希望的一句诗后，紧接着就是这样一句诗：

我热爱我的漫无边际的绝望，
我的欢乐就在杯中最后一滴里隐藏

接下来是另外两句诗，它们充满人的鄙视综合的哀伤之情：

此世间只有一点我知道得很确实：
无论什么酒都应一干到底。

自从德国人确定不应存在任何矛盾以来，梅列日科夫斯基先生在理论上更是无法忍受不彻底性，而这首诗中的矛盾和有欠推敲，却是显而易见的，因此，对于《干杯》一诗的作者，作为一个"所知"无几的人，梅列日科夫斯基先生是连听都不屑于一听的。于是，梅列日科夫斯基先生将自己身上天生的美学敏感压抑下去，开始喋喋不休地大谈起《电》一诗来，他没想到，在重复多次的朗诵中，就连一个没有经验的读者也猜得出，《电》是一首劣作。就《电》这首诗的内容，我们已经看得出来，梅列日科夫斯基先生想要达到的结论究竟是什么。和所有唯心主义者一样，梅列日科夫斯基先生确信，作家的称号使其有责任作一次著名的致命的一跳（salto mortale）——跳过整个一生奔向辉煌的理念。但只有技巧运动员的致命一跳才能令人大吃一惊。但这绝望的一跳的确能使人心跳加快。我们在为这位体操运动员担心，并屏住呼吸关注他的动作。但在思想领域里起跳是最安全的，因此，这是一种很少能对人产生作用的方法。甚至就连对光明的许诺，似乎也难能讨得什么人的欢心。天呐，关于这种光明我们已经讨论了多少次了呵，以致我们现在最向往的，就是这种有关光明的空谈，能暂时停止。

须知要想获得光明，根本就不需要有神秘主义的"前提"。有关这一题目，实证主义者们——哪怕就拿梅列日科夫斯基先生在说及拿破仑时时常引用的那个丹纳来说呢——说得是多么好呵。让我们瞧一瞧丹纳在《英国文学史》最后一章结尾时写的一段华彩乐章吧："当我们看到在一切生物心脏里蕴藏的巨大力量不断地驱赶血液通遍旧世界的各个肢体，通过动脉无尽的网络把大量水分送往各处，让永恒的青春和美色分布在肢体的表面时，谁不会感到

惊喜呢？最后，当我们发现这一系列法则与另一系列形式相配合，发现物质是在逐渐变成思想，发现自然以理性作结，发现经过几多迷误以后人类的所有追求依然围绕着理想而旋转时，发现宇宙间的全部力量不顾任何障碍而为之工作的那一终极目标时，谁会不觉得自己更高尚更纯洁呢？……”这还不够“光明”吗？这是多么辉煌，多么激情洋溢，多么恢宏壮观的雄辩呵！

但我一边聆听，一边很想和维尔哈伦一起，冲着已经办完自己的事、回头准备安息的丹纳大喊一声：“打断演说术的脊梁！”(Prends l'éloquence et tords lui son cou!)

我们终究不能不哪怕稍稍提一句梅列日科夫斯基先生写的前言。这不是什么前言，而是一篇长达四个印张的长文章。此文的开头和结尾都很奇特。作者看起来是提了一个杰尔查文式的问题：

真挚朴实地谈论上帝，

微笑着向沙皇说出真理。

“够了，”梅列日科夫斯基先生写道，“我们已经说过，该干事了：俄国文学是俄罗斯的大话，话一说完就该干事了，而俄国的事业应当与她的大话相称。让我们开始行动吧。”

干什么呢？遗憾的是，作者没有直接回答这个问题，于是，我不得不又一次付诸猜测。显然，梅列日科夫斯基先生是在邀请我们这些作家参与俄国的社会事务。如果我的猜测不错——而我对他的这句话似乎也不能有别的理解——那么，老实说，他说迟了，

他的号召来得太晚了。

喏，我国文学半个多世纪以来，除了探讨社会问题外，没干什么别的，如果说她有什么不可以责备的话，恐怕只能责备她在这一方面过分卖力气了，她把社会政治观点绝无遗漏地带到了各个地方，甚至带到了她在那里完全不合时宜的领域。

但这还是次要的。最有趣的是，显然，梅列日科夫斯基先生还在前言中就想尝试过问社会事务了。

在讨论所谓托尔斯泰伯爵“被革出教门”这一问题时，梅列日科夫斯基先生开始向神圣的东正教最高会议建言献策。使我满意的是（为什么使我满意，这容后再说），他的初次尝试失败了。他，比方说，提议采取这样一种措施：允许托尔斯泰伯爵在俄国出版其全部“神学”著作。

其所持论据是：“如今在俄国，任何人也不如俄国教会那么需要思想和言论自由，而且，即使是为了同列·托尔斯泰斗争，这也是必要的。如果说由于审查禁令而使他在争论中缺乏论据这只不过是一个借口的话，那么，让这一借口根本就不复存在，这对于教会毕竟要有利得多：须知虚假的在争论中缺乏论据乃是列·托尔斯泰的主要武器，表面上没有防护，这才是真正的堡垒，哥利亚就是躲在这样的堡垒里面，躲避大卫投来的石头的。必须夺下他的武器，诱他走出这座堡垒，因为教会需要的，不是狡猾的、公开的胜利，因此，需要一场公开的斗争，等等。”呵呀呀！所有这一切想法都太幼稚了，未见得真能影响什么人。任何一位神甫或负责人士，早已就对此烂熟于胸，而且，如果人们到底还是不允许托尔斯泰伯爵出版其著作的话，那也或许是因为他们有非常严肃的理由，那理

由是梅列日科夫斯基先生所不知道的，也是他无从猜想的。当然，梅列日科夫斯基先生可能也会使个狡计：他心想，既能称托尔斯泰不是危险人物，那也能从有钱人的政权套出多余的特权来。他这种手法已经被人用滥了，自由派在与保守派的斗争中，就曾常常使用这一方法，所以，他不仅谁都骗不了，而且什么也套不出来。梅列日科夫斯基先生在序言中不光为托尔斯泰的特权卖力，而且还谈到许多别的事情。而且大致也都采用相同的手段。令我高兴的是，结果证实他是个蹩脚的政治家。这就意味着他很快便能重返其心爱的志向——文学。等他一回旧地，或许他就会确信，这里还剩下许许多多的事有待他去干，而且，无论在什么样的情况下，永远都能找到这样一些由于其性格和才能的缘故，思想的事业和斗争比政治更能吸引他们的人。因为文学也是一种事业，也是一场可怕的斗争，是一场比政治和社会斗争更危险更充满血腥的斗争……

让我们对文中所述做一小结：梅列日科夫斯基先生的理念很好，很高尚，很崇高，比目前社会上流行的思想不差，或许它更好。不幸的是人们并不需要理念。"音乐第一，其次是文学。"(De la musique avant toute chose—et tout le reste est littérature.)

第二部分　托尔斯泰与尼采学说中的善——哲学与布道

前言

读者在本文第七章节别林斯基的一封私人信件中，可以读到这样一段话："即便我得以攀登上发展阶梯的最高一层台阶——即使是那样我也要敦请你们为我认真计算一下生活条件和历史所付出的全部代价，认真计算一下腓力二世[①]者流的偶然性、迷信及宗教裁判所的全部代价，不然我会从最高一层台阶上一头栽下来。我的亲兄弟中哪怕有一个人不幸，我也不会心安理得，我企望幸福，但那是有条件的。据说，不和谐是和谐的条件，这对音乐迷来说也许是非常有益和使人宽慰的，而对那些命中注定以自己的命运来表现不和谐之理念的人来说，则当然不同。"我引用这段话不是想用名作家的威望来支持我所表述的思想。相反，我很清楚，作家别林斯基的威望不是在支持而恰恰是在反对我。为了援引他的

① 腓力二世(1165—1223)，1180年即位的法国国王，是中央集权政策的推行者和第三次十字军远征的领导者之一。——译者注

威望，我被迫在他的书信而不是著作中找来引文。而一旦人们想起我在此处引用的这段话，这段在俄国文学中已经被各个流派的作家引用过不止一次的话，就会感到十分奇怪。这是一句多么神秘费解的话呀，为什么怀有不同信念的人们都引用它呢？也许是因为这段话里所包含的思想太一般化，太不确定，也就是说，对它可以有多种解释？但在我看来并非如此。依我之见，在别林斯基所曾写过的所有文字中，未必找不出另外一段能够更清晰、更明确地表述自己的话。然而，尽管这封信思维清晰，毫无遮掩，用语简单，也还是可以对之做出不同解释的。在曾经引用过这段话的那些人中，甚至没有一个人发现，这段话里所表述的思想与别林斯基在其批评论文中所说过的一切，形成了最尖锐、最不可容忍的矛盾。人们对这封信含义的解释，是和对他那些热情洋溢的文学布道文，甚至和他给果戈理的一封信的解释是一致的。人们从这封信中，如同从出自别林斯基笔下的所有文字中一样所愿看到的，就只是一个为捍卫仁慈和人性而大声疾呼的伟大的理想主义者。他之所以否定哲学和黑格尔，是因为它(他)们要他满足于以成百上千个伊凡的毁灭而获得的彼得个人的完善！人们想要把这一严格要求视作并且仅仅视作人类公正、仁慈心灵需求的一种独特的表现。正是为此，别林斯基用以包裹其思想的那种似是而非、荒谬绝伦、实质上荒谬到无可容忍地步的形式，得到了谅解，甚至未曾被注意到，而实际上，为了每一个历史和腓力者流的牺牲品，黑格尔能够给别林斯基以何种满足呢？即便腓力二世纵火烧死了大批异教徒，如今为这些牺牲品算总账也是没有任何意义的。异教徒们已然被烧死，他们的事已无可挽回地、无可更改地、永远地结束了。

事已至此，无论什么样的黑格尔也无济于事，抗议，愤慨，要求整个宇宙为被虐杀的、死非其时的人们算总账，显然已经晚了。需要做的只是或是干脆不理历史上所有这一切悲惨的场面，或是——如果你想要你的理论包含有人类生活由以构成所必不可少的一切重要因素——杜撰某种类似普遍和谐的东西，亦即人类的连环套，并把伊凡记为负债，把彼得记为资产；或是彻底不再对个别人生命总数进行任何结算，并且一劳永逸地把人重新命名为"个人"，而且承认最高目的在于某种一般性原则，而且应当把这些个"个人"纳入这一原则的牺牲品之列。这样一来，激情就会消逝，哲学，一种真正的、无所不包的哲学，一种能够彻底准确而又清晰地说明为什么腓力二世和历史一直在折磨并且现在也仍然在折磨人们的哲学，即便产生，即便对这一哲学仍有什么疑问，那也不过是一些与认识论、与时间和空间、与因果关系有关的问题罢了。而对这些问题，众所周知，我们还有的是时间。如果说对这类问题的真正解释还没有找到的话，那么，眼下还可以用假设来对付。要知道，正如全部哲学一样，如果我们相信亚里士多德的观点，认为这类问题产生于惊奇(διατοθμαζετυ)。喏，为了要满足由惊奇而产生的求知欲，根本就用不着非得找到"真理"不可。毋宁说是恰恰相反，实际上，"真理"是不需要的。如果真理是突然被人们所发现的，那它一定会是一个使人很不愉快的意外。至少莱辛是这么说的(而他是知道他说的是什么的)，他请求上帝，要上帝把真理留在自己身边，而只把迷路和探索的能力留给别人。可是，别林斯基，这个欧洲导师门下永恒的学生，显然，他在孤身独处或是在非为公众指定的私下交谈中所想所说的，却是另外一个样子。他已经不愿只满足于探

索了——他要求拥有全部的、百分之百的真理，并且对导师们的传统提出了激烈的抗议。

但这是一种危险的抗议。之所以危险，是因为它首先对别林斯基的“唯心主义”本身构成了威胁。那么，唯心主义的实质和心理学基础何在呢？这就是当一个人相信他的所有怀疑、问题和探索，都只不过是时间的问题。所有这一切都早已被彻底地、很好地解决了，需要的只是有闲暇或是智性的成长，以便能为自己详尽无遗地弄清那在别人早已就知道了的东西。正是由于这个原因，年轻的文化，如果它不得不与较发达的文明毗邻发展的话，反倒是最适于滋生唯心主义的土壤。即使是在一个家庭中，那些年轻的家庭成员往往也都是些“唯心主义者”，因为他们对那些较年长的、知之较多的、较有经验的、在一切方面都较为老练的、比较完善的兄长们的“信念”，都是不假思索地信以为真的。对于一个小孩来说，成年人说的每一句话，都包含着神秘的内容。这些话越是难懂和费解，对一个小孩稚嫩的心灵的吸引力就越大。因为小孩总是把大人的话当作优越性和力量的源泉。就其与西方的关系而言，年轻的俄国长期以来正是处于这样一种状态。来自西方的每一句话都被当作圣诫。我国文学整体的和别林斯基个别的唯心主义倾向，主要即取决于此。老年的西方无疑要比我们更聪明，更富有，也更漂亮。而我们以为，个中原因在于西方的知识和经验。我们相信西方人一定有“一句话”，他们就是用这句话来解决一切问题的。于是我们便开始在西方科学中寻找早在我们已知的存在很久以前就已被人们敬之如神的这句话。可是，每个唯心主义者，当他们对自己的圣地进行过一番较为详尽的考察以后，才开始确信这

个圣地不是“真理”，而是“真理的探索”时，他们的失落感是多么的强烈呀！

我们在此讨论的别林斯基的那封信的意义，就在于这样一种失落感。别林斯基之所以会对黑格尔提出一些奇特的、无法满足的要求，盖在于此。黑格尔如果读了这封信，他一定会把别林斯基称作野蛮人的。什么，居然要哲学为历史上的每一个牺牲品进行结算！难道这是哲学该管的事吗？其次，难道一般说可以、应该或需要带着如此这般的要求去求教于任何什么人吗?！黑格尔是曾断言现实是合理的，这不假。可是，如果别林斯基把黑格尔的话解释作这样一种意义，即“真理”在大地上的胜利是获得保障了的话，那这不是黑格尔的过错。事情全然不是那么回事。要知道黑格尔本人也是个唯心主义者。和俄国人一样，德国人也曾有过他们自己的西方，并一度也曾学会了相信理念。他们只不过是在信仰方面根据更充足、更牢固——而这已然是一个性格和民族特点的问题了——，因此，除了对其圣地屈膝下跪，他们不会采用任何别的方式，而且也不向圣地提出任何非分的要求。在黑格尔那里，“现实是合理的”这句话，仅只意味着，科学应当被置于超前于一切的位置，因此，生活无论如何也应表现得与理性的要求完全吻合。即便实际上连这点也做不到，那也不要紧——唯心主义者是不关心这一点的——，重要的是，要让这一真理永远都能从讲坛上、从书本中得到传达。德国唯心主义者对导师们的理解已经到了相当透彻的地步。现实在艺术和科学（甚至在社会和历史科学）中，被如此加工改造，以致它总是能为人类理性的荣耀提供证明。而理性迄今仍在德国为其先验性（priori）而自豪。在这个令人惊奇的国

家里，唯心主义欢庆过并且至今仍在欢庆着自己的胜利。可是，突然，别林斯基走上台来，要求宇宙为历史的每一个牺牲品做结算！为每一个牺牲品——你们听见了吗？他不肯为了整个世界的和谐，而就每个人，每个庸常的、普通的、朴实的，并且，如众所周知，被历史学家和哲学家们作为进步的炮灰的、以亿万计数的人而做出让步。这已经不是什么仁道，也不是什么唯心主义，而是某种别的什么了。德国的历史学家和哲学家们也是很仁道的。在进步事业调停得当之后，他们也很愿意为历史的牺牲品而张罗忙碌一番——但所有这一切都是按照仁慈性的要求，按照仁慈性所能要求的那样做的。此外，从他们那里，兴许还可以得到对未来的许诺：如众所周知，科学许诺说，到了未来，就不再需要牺牲品们了，总有一天，历史上那种一次又一次以将他人供作百人大祭作为某人成功的条件的荒谬绝伦的运动，必将消失。所有这些，都是科学用以安慰牺牲品们的口实。它许诺说未来必有的幸福绝对是属于所有人的。别林斯基对此知道得很清楚。在他那为数众多的论文中，他本人也讲到了这一点——而且他讲的是多么雄辩呐——，可当他孤身独处时，却为自己的这种激情而生气。他不光是不愿意把真正的活人送给那些在未来百年或千年之后将大大繁殖起来的人们做牺牲品——他想起了在遥远的过去早已被折磨致死了的那些人，并要求给他们以满足。至于说那样一种仁慈性也绝非那么轻而易举——我想没有比这更明显的了。仁慈性应当是在特定的活动领域中，为了亲人们的利益，而软化人们、安慰人们、调解人们的。简言之，仁慈性是要回答的，它给问题以答案。而别林斯基呢，却是在提问，而且他是在这样提问，以致他的问题会把信仰最

坚定的唯心主义者都弄糊涂了。

因为，如果那里允许人们提问的话，那就会发生那样的事。而且发生那样的事几乎是确定无疑的，即根本就用不着去回答，或是如果要寻找答案的话，唯心主义就得涉足一些对他们来说比最可怕的荒原更可怕的领域。在那些领域里，唯心主义惯用的公式会获得一种相反的意义。“现实是合理的”就得做出这样的解释，也就是说，就得给它加上一些佐料，打扮一番，直到“理性”能按照其法则找到那些与之不相适应的现实，直到“理性”不得不从现实手中取代旧的先验性而接受那些新的经验性的东西为止。由此而得出的结论是什么，你们是否明白？也许是这样，即，如果说在现实中无法找到仁慈性，换句话说，如果说没有什么人我们可以向他要求对腓力的牺牲品做出结算的话，那么，理性就被迫不得不彻底抛弃它那崇高的原则，并为自己寻找到其他的法则……总之，如果现实是合理的，如果现实是无法拒绝的，如果现实是无法否定的，如果现实是必须接受、必须尊重的——那么，由此得出的结果难道不是无为主义，难道不是就连各种理论中最勇敢的人直到如今都怕得不敢接近的那句可怕的话吗？

而所有这一切，“狂怒的维萨里昂”是不会对他的读者讲述的。所有这一切都作为最可怕的机密被保存在作家心灵的实验室里。而在文章中，“狂怒”被消融在对未来、对美好的未来、对将来有一天科学会带给人们的那个未来的勇敢、生动、光明的信仰中了。怀疑被人们丢在了家中，并由于人们忙于玩朴烈费兰斯[1]而给遗忘

① 一种牌戏。——译者注

了。公众同样也没必要知道,他们导师的那些文章几乎都是一气呵成,一挥而就,是在一种几乎忘我的激情支配下写就的。总而言之,公众不应知道得太多,公众需要的是理想。因此,那些想要为公众服务的人,无论如何也有责任为他们提供这些理想。这是一个古老的故事!作家就如一只跑回自己窝里看望虎崽的母虎。母虎的背上还插着利箭,但它得用自己的奶汁来喂养它那些无助的小生灵,而它的那些个小生灵才顾不上母虎身上那血淋淋的伤口呢。别林斯基身上也有这样一个伤口——那就是他的"狂怒",此处引用过的那封信、朴烈费兰斯,都证明了这一点。但尽管如此,他仍然直到临终都无人取代地挺立在自己的岗位上,做自己该做的事。

俄国有过农奴制——这种制度不光在法典中,而且在人们的心中都曾存在过。俄国还有过许多与农奴制一样的东西。俄国需要政论家,需要战士。别林斯基没有闲暇——他不能中断自己的服务,形势不允许他顾及插在自己背上的利箭。况且,他还得时刻准备着与那些不肯前来积极地帮助他的人斗争。

正是在这种意义上,我才会说,作家别林斯基的威望,非但不支持我,反而是反对我的。但世上的一切都各有其时,也许,在彼时彼刻,别林斯基的策略是适宜的,而且,恰好也是在他那个时代中是合理而且必要的。而在今天,对他当年缄口不谈的一切仍然保持沉默,也许并非什么功勋,而是犯罪了呢。尽管迄今为止我们并不知道是否真的有知善恶树和生命之树存在,但对我们来说,已经别无选择。我们已经尝过知善恶树上的果实,现在,无论我们愿意与否,都得掀开别林斯基曾想小心翼翼地用以掩盖那一秘密的

那块幕布，并将别林斯基只在与自己最亲近的友人在一起时才说的那些话，当众公布出来。

一

托尔斯泰伯爵在《论艺术》一书中，虽非初次，却以一个初次投入斗争中去的人所能具有的全部热情，对当代社会进行了猛烈的抨击。这本书虽然名为《论艺术》，但无须具有特殊洞察力即可明白：这本书与艺术无关，而且，作者所关心的，也压根不是什么艺术。托尔斯泰伯爵说，早在15年前，他就想到要写这么一本著作，可是由于他本人一直未能把有关这个题目的思想彻底理清，所以原来的构思一直没能完成。实际上实情并不完全如此。实情是15年以前，出版物上发表过托尔斯泰伯爵的一篇文章，题目叫作《由莫斯科通信引发的思考》，在这篇文章中，《论艺术》中的主要论点，已经得到彻底表述。使托尔斯泰伯爵脱离俄国知识界，把他带到另外一个彼岸，从而使他得以在那里学会用我们感到奇特和陌生的语言说话的、精神上的那一场风暴，早已是过去的事了。《论艺术》只不过是多年以前开始的一段冗长布道里的结束语罢了。我之所以要把这说成是“布道”，是因为托尔斯泰伯爵近年来的全部作品，甚至包括艺术作品，都有一个特殊的任务：要使他所开创的世界观成为所有人都必须具有的。这样一种意图早在《安娜·卡列尼娜》中就得到鲜明的反映。此书的题词是福音书里的一句诗：“申冤在我，我必报应。”对这句诗的含义，我们习惯的解释是：对人的最后审判可以而且也不应由人进行，我们的尘世生活无论

成败，都不足以证明我们是正确还是错误。但在《安娜·卡列尼娜》中，我们可以感到它对福音书文本的理解与我们全然不同。托尔斯泰伯爵早在这部小说中就不仅只是描写人类生活，还评判人本身。而且，他对人的评判不是像一个不偏不倚、心平气和、既不知怜悯也不懂恼怒的法官所应做的那样，而是像一个对其选择的审判程序之结果有利害关系、深刻而又激情洋溢的人那样。这部杰作中的每行文字，都以抨击某一个虽不可见但又十分明确的敌人，捍卫一个同样虽不可见但也同样十分明确的同盟者为目的。而且，这敌人越是强大，《安娜·卡列尼娜》所用的这把武器也就越尖利、越锋锐。他的鞭挞也就更加巧妙，更加复杂，更加叫人难以察觉，作者以此而令敌人受到暗伤。要鞭挞斯捷潘·阿尔卡季耶维奇·奥布良斯基那可是太容易了——讥讽的评语和喜剧性的情境，每次都可以让他正中靶心。对卡列宁则显得稍稍难了一点，但对他，比较而言，只须稍稍多花些力气也就可以了。对沃伦斯基和科兹尼舍夫，则完全是另一码事。这两个人远比前者重要得多。虽然他俩都无法发挥首倡精神创造一种新事物，但很善于把自己的努力发展到相当大的程度，以便支持什么或某人，从而把他们当成是自己一边的。某个特定结构就是靠他们支撑的。他们就是两根支柱，其稳定性为整幢建筑物的牢固性提供了保障。可即使对他俩，托尔斯泰伯爵也以伟大天才的全部力量，进行了猛烈抨击。他们的作用被托尔斯泰伯爵贬低为零，而且，被贬低的不光是他俩的全部活动，而且还包括他俩的整个一生。他俩也在奋争，也在张罗，也对什么醉心入迷，可所有这一切，却原来都是像松鼠蹬轮子——瞎忙活。他俩都是在为一种无意义的理想而工作，这理想

的名字就叫徒劳。请听听托尔斯泰伯爵是如何评述沃伦斯基的道德观的吧："沃伦斯基的生活之所以十分幸福，是因为他有一整套行事规则，明确规定出什么可做什么不该做……他的规则很明确——不得欠赌账，对裁缝却可以欠钱不还；不得对男人撒谎，对女人却可以；不得欺骗任何人，欺骗人家的丈夫却可以；不可原谅别人的侮辱，却可以侮辱别人。"由此可见，按照作者的观点，沃伦斯基的道德动机，其来源就是空虚的社会偏见。而科兹尼舍夫跟他一样或差不多一模一样。他最醉心做的事不过是对时髦的模仿。他的内心活动是一种极端肤浅的智性活动，其所具有的内涵越少，其表现方式便越完整、越彻底。如果对他的一生做个总结的话，那就像是一本谁都不要的书，是客厅里机智的谈吐，是到各种私人或公共机关里供职。沃伦斯基和科兹尼舍夫就是托尔斯泰伯爵在当代俄国知识界所能找到并向法庭起诉的全部代表人物了。除此二人外，还有几个顺便勾勒出的人物亦属此列，但他们全都是些不太重要的人物，他们未能对读者说出什么十分明确的话来。

但这部小说中最后也是最主要的，显然，就是为了她的缘故，而在小说一开始时援引了福音书诗句的一位被告，就是安娜。等待她的是复仇，而托尔斯泰伯爵也就给了她以应得的惩罚。她犯了过失，理应受到惩罚。在整个俄国，兴许整个外国文学中，还不曾有一位艺术家像托尔斯泰伯爵在其小说中对待安娜那样，毫不留情，说无动于衷恐怕还不够，应当说是高高兴兴、得意洋洋才对。对托尔斯泰伯爵来说，安娜可耻而又悲惨的结局乃是一个可喜的征兆。杀死安娜后，他让列文皈依对上帝的信仰，便结束了自己的小说。假如安娜能经受得住自己所受到的耻辱，假使她还能意识

到自己也具有人权，因而死的时候不是备受践踏和屈辱，而是正义凛然、傲然挺立的话，那么，使托尔斯泰伯爵得以保持其精神平衡的那一支点，就会被抽去了。托尔斯泰伯爵面临着这样一种两难选择——是安娜还是他本人；是安娜的死还是他的拯救。而他牺牲了还在丈夫活着的时候就跟沃伦斯基私奔了的安娜。托尔斯泰伯爵能极其清醒地感觉到，对安娜来说，卡列宁究竟是个什么样的丈夫；任何人都不能如托尔斯泰伯爵那样，详尽描述出被婚姻的枷锁束缚在一个能行走的自动机器上的、有才气、聪明、敏感而又活泼的女人，其处境的全部可怕之处。但在托尔斯泰伯爵看来，必须认为这副枷锁是必要而又神圣的，因为一般说来，他认为必然性的存在是对最高和谐的一个证明。而托尔斯泰伯爵就是以其艺术天才的全部力量，来捍卫这一必然性的。所以，违反"规则"的安娜，理应悲惨地死去。

《安娜·卡列尼娜》里所有出场人物可以分为两类。一类人遵循规则或法则，他们和列文一起走向幸福，走向了拯救；另一类人则本着自己的愿望违反了规则，因而，依据其行为的大胆和决绝的程度，受到了或多或少严酷的惩罚。多得多交，理所当然。安娜是最有才华的，所以等待她的是极端的耻辱。其他人受的苦较轻，但这只是暂时的。必须认为，假如托尔斯泰伯爵把《安娜·卡列尼娜》所有书中人物续写到生命的终点的话，那么，这些人物都将依据其欺骗和违反"规则"的程度和情形受到相应的惩罚。

但在《安娜·卡列尼娜》中，被托尔斯泰伯爵尊崇为必然的"规则"，其数量相对而言还不是很多。在写作这部小说的那个时代，艺术家仅仅赋予善以对人类生活的相对统治权。不但如此，他当

时还否认行善是人生特殊而又自觉的目标。无论是在《战争与和平》还是在《安娜·卡列尼娜》中，托尔斯泰伯爵不光不相信用生命来交换善的可能性，而且还认为这样的交换是非自然的、虚假的、伪装的，归根到底，甚至就连最优秀的人，也必然会被这种交换引向反动。在《战争与和平》中，托尔斯泰伯爵向索妮娅——这个品德高尚、真诚爱他人、深刻忠实于罗斯托夫一家的姑娘——宣布了最严厉的判决。在该书尾声中，尼古拉·罗斯托夫和彼埃尔·别祖霍夫两个年轻的家庭都出场了，一些在我们眼皮底下成长起来的人——彼埃尔、娜塔莎、尼古拉和玛丽娅公爵小姐——的生活，得到了详尽完整的描写。他们全都找到了自己在生活中的位置和工作，心安理得地继续从事着父辈的事业。他们的存在是必要的和可以理解的。只有索妮娅——这个令大家感到窘迫的偶然的外来人——一个人无精打采地在照看茶炊，在扮演也不知是保姆还是寄宿食客的角色。娜塔莎和玛丽娅公爵小姐——她童年时代的女友——则站在她的身后。当年，积德行善的思想曾经使她俩感动得无以复加。可后来，从索妮娅那里夺走了罗斯托夫的娜塔莎和玛丽娅公爵小姐，却又在议论索妮娅的一生，并引用了福音书里的文本，认为索妮娅可悲的处境完全是她应得的结果。

喏，她俩有如下一段对话：

“喂，”娜塔莎说，“你不是没少读福音书吗？书里有一处地方简直就是在说索妮娅呢。”

“是吗？”玛丽娅公爵小姐惊奇地问。

"损不足以奉有余,[1]记得吗?她就是不足,为什么?我不知道;也许是因为她身上没有利己主义吧——我不知道。但依然要她奉献,于是,她的一切都给奉献了。有时候我非常非常可怜她;从前有一度我非常想让尼古拉[2]娶她为妻;可我总是有一种预感:这事成不了。她是一朵空花,[3]草莓地里的那种。"

大概不必说被着重强调的"空花"及其解释——"她身上没有利己主义",因此"她的一切都给奉献了"——不光是娜塔莎和玛丽娅公爵小姐的意见了吧。后者虽然对福音书有与此不同的另一种解释,但依然还是"边看着索妮娅",边同意了娜塔莎的观点。任何人都看得出,这两个幸福却没有经受得住美德考验的女人的意见,也就是《战争与和平》作者本人的观点。索妮娅是一朵空花;她的过失就在于缺乏利己主义,尽管她整个都是忠诚的化身,整个都是自我牺牲的化身。这类品质在托尔斯泰眼中不是什么好的品质,人犯不着为了此类品质而活着。谁要是只具有这类品质,谁就仅仅只是酷似于人,但还不是人。在安德烈公爵死了几个月后嫁给了彼埃尔的娜塔莎和"其财产对尼古拉的选择产生了影响"的玛丽娅公爵小姐——这两个都是善于在具有决定意义的关头抓住生活中的幸福的女人——是对的。索妮娅错了。她是一朵空花。我们必须像娜塔莎和玛丽娅公爵小姐那样生活。我们可以而且也应该

---

① 原文为法语。此处借用一句古代对联中的话以译之。——译者注
② 原文为法语。——译者注
③ 指"不结果的花""雄花"。着重号为托尔斯泰伯爵所加。

努力“做一个好人”，读圣书，为流浪者和乞丐的故事而动情。但这只是存在的诗意而非生活。健康的本能理应向人提示一条真理之路。谁如果受了责任和道德说教的诱惑，看破了红尘，未能适时坚持自己的权力，谁就是“一朵空花”。这也就是托尔斯泰伯爵在创作《战争与和平》的年代里从自身经验中得出的结论。在作者这部对40年的前半生进行总结的作品里，善本身一心履行义务，顺从命运，不善于捍卫自己的利益，全都径直被当作一个人的过失。作者对索妮娅一如嗣后他又对安娜·卡列尼娜一样，宣读了判决——对前者，是因为她未能超越规则；对后者，则又是因为她的越规。

然而，早在《安娜·卡列尼娜》中，托尔斯泰伯爵对那些献身于行善事业的人的反感，就得到了极其充分的表现。书中所描写的那个瓦莲卡和她那些可怜的病人，她在施塔尔夫人家里所过的毫无怨尤的生活，是多么可怜呐！当吉提回想自己当初如何想要行善，自己如何在国外碰见瓦莲卡的情形时，她是多么厌恶呐！哪怕她的丈夫不信教，吉提也情愿——“尽管她认为不信教会在未来的生活中毁了他”，也比他如她当初在国外时那样好。终于，这部小说最重要的人物，作者的另一个我（alter ego）（甚至就连他的姓氏，也是从托尔斯泰伯爵的名字变化而来——列夫——列文）出场了，他坦率宣称，自觉地行善乃是不必要的谎言。瞧瞧作者关于他是怎么讲述的吧：“从前（这事几乎从他童年时代就开始了，一直伴随他直到他完全长大成熟），当他竭力想要为大家、为全人类、为俄罗斯、为全村做某种善事时，他发现，这种想法是颇令人愉快的，但这种工作本身总是搞不顺手，结果是做了等于不做；而如今，在结

婚以后，他开始越来越局限于只为自己而生活以后，尽管当他想到自己的工作时已经不再有任何快感了，他却体验到一种自信心，相信自己的事业是必要的，他看到自己的事业比原先顺利得多了，而且，事业越做越大。如今他煞像一把犁铧，尽管自己不情愿，但还是越来越深地扎进了土里，以致如果不把垄沟推倒了，他就无法从中摆脱出来。”正是由于他已经与自己的过去切断了联系，摒弃了想要行善，想要为整个俄罗斯、全村等服务的想法，他已经能够总是知道，在任何生活情境之下，他究竟该干什么，究竟该怎么办。知道什么重要什么不重要。家庭应当像祖辈和父辈那样生活下去，家务应当尽量搞得好一点，为此，雇工应当尽量便宜点儿。对于兄弟姐妹的事，以及所有前来向他求助的农夫的事，该关心时得关心；但对那个在农忙时分因为父亲病故而回了家的雇工，尽管同情他，却不能原谅他。使列文备受折磨的一个思想是：他不知道活着是为了什么，也不知道该怎样活着才好，但他还是“坚定不移地为自己铺设了一条特殊而又明确的生活道路，最后，他终于确信，虽然他并未追求行善，而是在寻找自己的幸福，但也正因为如此，或更确切地说，正因为如此，这种生活才不唯不是如从前那样无意义的，而是具有无可置疑的善的意义”。

这种“善的意义”究竟是从何而来的呢？为什么善前来为之祝福的，是列文，而不是小说中的其他人物呢？为什么安娜死了而死得活该；沃伦斯基成了一堆废墟；科兹尼舍夫过着空虚无聊的生活；而列文呢，却享受了生活中所有的幸福还不够，还有涉足深刻的精神世界的权力呢？——这可是为数不多的特殊人才会具有的权力呀。为什么命运会如此不公地独独青睐列文而残酷地对待安

娜呢？对于别的作家——比如自然派作家——此类问题是不会存在的。对托尔斯泰伯爵来说，命运的不公乃是人类生活的基本法则，它显然不排除自然发展的法则，因此，对此无须惊奇。但这样的作家是不会援引福音书，也不会侈谈什么申冤不申冤的。而在托尔斯泰伯爵那里正相反，《安娜·卡列尼娜》这部小说本身就是由这一问题所引发的。托尔斯泰伯爵不是在描述生活，而是在追问生活，要它给出答案。只有解决总在折磨他的那些问题的需求，才能成为其艺术创作的动机。正因为如此，他的所有作品，从大到小，无论是《战争与和平》，还是《伊凡·伊里奇之死》，抑或是政论文，都带有结局完满的性质。当托尔斯泰伯爵出现在公众面前时，手中总是握有答案的，而且，他的答案都有确定的形式，都能完全满足在这方面最挑剔、最严厉的人。而这当然不是偶然的，而且也不可能是偶然的。这是托尔斯泰伯爵创作的基本特征。创作《安娜·卡列尼娜》或《战争与和平》所需的整个宏阔广大的心理活动，是由已经成熟到极点的想要理解自己和周围的生活、摆脱如影随形的疑虑，为自己寻找——哪怕是临时的——牢固根基的需求引发出来的。这类需求太迫切、太执着了，以至根本不可能回避它，而满足于只是简单勾勒直接呈现在眼前的现实生活形象或传达别人对往昔的回忆就够了。必须走另外一条路。必须找到自己在生活中的权力。必须找到一种比人的力量更大的力量，以便能支持和捍卫这一权力。个人的趣味、好恶、癖好、嗜好、情欲——所有这些被现实主义作家用以解剖人类生活的要素——都既不能提供任何保障，也无法令托尔斯泰伯爵满意。他所寻找的是一个强有力的全能的同盟者，以便能以此同盟者的名义来谈论自己的权力。

托尔斯泰伯爵把他的天才所具有的全部力量，都用于寻找这么个同盟者，并把他吸引到自己一方面来。而在这件事上，托尔斯泰伯爵是极其无情的。如果有什么成为他达此目标的障碍的话，无论其为什么，他都会把它消灭掉的。当问题涉及他心中最关切的这一最神圣的问题时，他的精神会无限度地紧张活跃起来。撒谎、伪装、编造虚假的事实，这是托尔斯泰伯爵不愿也不屑于做的。他写作不是为了他人，而是为了自己。因此，他不仅不把一个不属于列文固有的品质强加到自己笔下的列文身上，而且还描写了他所有的缺点和可笑的方面。"列文就是这样的"，托尔斯泰伯爵告诉我们说，"他是个好吃醋的人，一个利己主义者，一个热心公益事业的人，一个笨手笨足，稍欠文明的落落寡合的人——但他与善同在，他的生活具有明确的善的内涵。"列文不光能本着自己的需求和愿望安顿好自己的生活，而且，他还能正确地选择，为了让善在自己这边，他该往哪儿走，他该怎么办。而"善"也就是使列文与他人相比成其为一个巨人的那种力量，因为没有什么能比善更强大。而《安娜·卡列尼娜》问世的当时，您可以劝说托尔斯泰伯爵相信随便什么都无妨，唯有一点您做不到，那就是要他相信善并不是在支持列文。而说善在支持列文还是太不够了——善在与所有不按列文的方式思考、感觉和生活的人作对；它反对科兹尼舍夫，反对沃伦斯基，反对安娜，对他们所有人实施报复，实施惩罚，无论他们欢庆其对列文的胜利是多么短暂。列文犹如一把犁铧扎进土里。托尔斯泰伯爵所需要的那种力量，即站在列文一边。所有那些瓦莲卡们、索妮娅们及其他积德行善者，都不是在行真正的善。因为他们不是在按照列文的方式生活——所有这些人，都被托尔斯泰伯

爵打入与沃伦斯基和安娜同一堆人里去了。虽然没有为他们准备下悲剧的结局和严厉的打击，但他们那可耻的生活比随便任何不幸都更加糟糕。托尔斯泰伯爵对待自己的牺牲品，采取的是一个都不怜悯的态度。在他笔下，您无论在哪儿也听不到温情脉脉的怜悯语调，而这种语调您在狄更斯、屠格涅夫，甚至一些实验派作家，比方说左拉和伍尔夫的作品中，处处可以听到，这类作家从来不肯放过任何一次机会以表现他们的人道主义感情。也许，这一切在托尔斯泰伯爵眼中都显得十分奇特吧。许多读者都责备他太冷漠，太缺乏同情心，太生硬了。他居然让安娜·卡列尼娜投身于车轮之下而连一声叹息都没有！他居然在关注伊凡·伊里奇临终时的痛苦时，连一滴眼泪都不掉！这在许多读者看来是如此不可思议，令人义愤填膺，以至他们甚至情愿否定托尔斯泰伯爵有艺术天才。他们觉得如果把托尔斯泰伯爵称为天才，那就是对道德感情的侮辱，因为道德要求把同情邻人不幸的能力，置于所有其他要求之首。他们认为把托尔斯泰伯爵归入无法与狄更斯或屠格涅夫相媲美的二三流作家，是他们最神圣的职责，他们认为只有这样他们才能坚持其怜悯权。按照他们的观点，谁要是对邻人的痛苦没有表现出足够的同情，谁就不能被称为伟大的艺术家。而他们——这些读者们——从自身而论，甚至可以说是太对了。他们想要做一个富于同情心的人，因为同情心就是他们从自己身上所能给予被命运戕害的人的所有的一切了。怜悯不幸者，为濒死者垂泪——这样，他们也就可以使永远在搅扰他们的良心的谴责平息下去了。“对于已经倒地的人，犯不上再踏上一只脚——让我们为他哭一场吧，这样心里会好受一些的”——他们如此推论道。谁

的心会好受一点呢？他们并未回答这个问题，而且，他们不向自己提出也不敢向自己提出这样一个问题。于是未能表现出人道主义感情的托尔斯泰伯爵把他们给吓跑了，他们急急忙忙地扑向《草原上的李尔王》，扑向狄更斯的短篇小说，甚至扑向《路德城》，因为，在那些书里，由不幸场景所引发出的恐惧感，被作者暗示给读者的高尚的怜悯心给化解了。甚至就连托尔斯泰伯爵如此不喜欢的那个左拉，也能在其所有作品中以对笔下人物的不幸的同情心而令我们感动。

可在托尔斯泰这个伯爵笔下，这样的软心肠却连一点儿迹象也没有，俄国公众心怀恐惧地聆听着这样一个消息，说什么欧洲滋生出了一个什么新流派，叫什么尼采学说，其领袖人物宣扬对不幸者和弱者绝不要心慈手软。“对弱者，还应该再踢他一脚”。“切不可充当病入膏肓者的医生”……我们认为，在有尼采之前任何人都不曾把诸如此类的规则作为道德戒律到处宣扬。不但如此，从前的我们还曾深信，在西方备受诋毁的道德感情，会在我们这里，在俄罗斯，找到可靠的避难所。我们认为可以把我们自己的勇士、“俄罗斯大地的伟大作家”——托尔斯泰伯爵——抬出来以反对尼采。甚至就连上文所提到的那些个读者，甚至就连那些出于本能逃离托尔斯泰伯爵而扑向屠格涅夫的读者，甚至就连那些把《战争与和平》的作者当作赖以抵挡正从西方移动过来的大雷雨的、自然而然、强大有力的捍卫者的读者，也都有这样的看法。而托尔斯泰伯爵果真以其表面看来纯属青年人的新鲜感和信仰的激情，转而反对尼采及其流派了。正如我们已经指出过的那样，《论艺术》一书所探讨的，压根就不是什么艺术，甚至也不是书中详尽讨论的法

国诗人和瓦格纳的歌剧——书中所讨论的，是比艺术更严肃、更重要的问题，即道德和宗教，是比魏尔伦或波德莱尔更深刻、更重要的作家，尼采。的确，托尔斯泰伯爵很少在书中提及尼采的名字，而且，连一句其作品中的引文也没引。但托尔斯泰伯爵让尼采为文学中这一新流派负责。他说："这样一种对待艺术的虚假态度，其后果早已在我们社会中有所表现了，但是近来，随着先知尼采、尼采的信徒及与其相近的颓废派和英国唯美派一起，更加极端厚颜无耻地表现出来。颓废派和如奥斯卡·王尔德这样的唯美派，往往选择否定道德和颂扬放荡为作品的主题。"可遗憾的是，我要重申的是，托尔斯泰伯爵在要尼采为新一代所有的罪过担负责任的同时，却对尼采的哲学学说只字不提。我甚至觉得，托尔斯泰伯爵对尼采的了解仅仅根据传闻，得自第二手材料。仅就托尔斯泰伯爵居然会把尼采和奥·王尔德扯到一块儿去，就说明了这一点。假如托尔斯泰伯爵读过尼采著作的话，他未必会说什么"厚颜无耻"。你可以接受或是不接受尼采的学说，你可以欢迎他的道德或是警告人们抵制他的道德，但是，如果你了解尼采的命运，知道他是怎样得出自己的哲学的，知道他为了争得"自己的语言"而付出了怎样的代价的话，你是既不会对他恼恨也不会愤而反对他的。尼采有其神圣的权力，说他说过的那些话。我只知道，在此，"神圣的"这个词是不容不加分辩地、无针对性地使用的。我只知道，人们之所以常常心甘情愿地滥用这么个词儿，为的是赋予自己的观点以更重的分量和更大的说服力。但对于尼采，我真不知道还有哪个词可选。这位作家头上戴着受难者的荆冠，通常能令一个人的一生增光添彩的一切，在他那里都被剥夺了，而与此同时，加在

他肩上的担子又是很少有人能担负得了的。他讲过一个故事，说的是一个人在其一生中，须经历三次变形。起初，他说，人会变成骆驼。“什么重？”肯于负载的精神问道，说着，它像骆驼一样，跪在地上，要人们给它加载。“你们这些英雄，什么最重？”肯于负载的精神问道，“我把这些全都挑上，我会为我的膂力而高兴的。”贬低自己以便侮辱自己的高傲吗？让自己显得愚蠢以便能嘲弄自己的智慧吗？当自己的事业行将欢庆胜利时抛弃它吗？爬上高山以便诱惑诱惑者吗？以橡实和认识之草为食，为了真理而忍受精神的饥渴吗？抑或是：身为病人却把安慰者打发开，而与永远也不会听到你需要的究竟是什么的聋子为友吗？抑或是：跳进污水，只要它是真理之水，而把冰凉的青蛙和滚烫的蟾蜍从自己身上甩掉？抑或是：爱鄙视我们的人；握那个现身来恐吓我们的幽灵之手？肯于负载的精神和急急忙忙背着重载走向荒漠的骆驼一样，背起最重的，走向自己的荒漠。[①] 这些意象里寄寓着一部漫长的苦修僧生活简史。可读者切不可以为这些话哪怕有一丁点儿夸张。相反，这段话最主要的特点是没有耸人听闻之语。读着这段话，你就会觉得，尼采自己就是一个肯于负载的精神，他自觉自愿地走近苦难，心甘情愿地跪倒双膝自觉自愿挑起了一个人无法承受的重担。在这样一种自觉自愿心甘情愿的自我牺牲精神中，无论它本身会有多么沉重，包含着对骄傲的慰藉：人会觉得，他是在从事一项伟大的事业。但尼采不曾有过这样的感觉。正当他期待上苍会为了

---

① 参见《查拉图斯特拉如是说》，第一部第二章：“三种变形”，文化艺术出版社1987年版，第21页。——译者注

他过去的生活而给他以奖赏的时候，灾难和不幸突如其来地、出乎意料地降临在他头上。当大雷雨向他劈头浇下的时候，他头顶的天空明净而又清澈：他不曾料到什么地方会有危险临头，他恰像一个幼小的婴儿，轻信而又安详。他行“善”，他过着一位德国教授所过的纯洁而又诚实的生活，他研究叔本华，与瓦格纳过从甚密，而为了所有这一切——当时他曾把所有这一切当作是最重要和最必要的——，他摒弃了现实生活。后来，他说道：“谁会不为自己的好名声而牺牲自己呢！”他还说：“我们无论为了什么，也不曾像为了我们的美德那样，而不得不付出贵重的代价。”可在当时，当他为了这样的美德，为了这样的“好名声”而远离生活，躲在寂静的书房里创建新理论（他当时把这当作是行善）时，他还不知道，甚至连想都没想到，为了自己的诚笃，他付出的代价简直可以说是闻所未闻。假如他能在哪怕一分钟时间里，想象一下未来等待他的究竟是什么的话，他毫无疑问也会认真地反思一下自己所选择的道路的。可是谁又能猜测到自己的命运呢？谁在年轻时代不曾信仰自己的导师和理想呢？尼采只不过是对其原则的牢不可破性的信仰更加完整，更加彻底，也更加奋不顾身罢了。他扑灭了自己身上的一切，包括所有的自然本能和需求，而那些品德最高尚的人们，则往往善于使它们服从自己的意志。但在尼采看来，中间道路是没有的。他一面自学一面教人——他教给人一切凡在他看来是重要、必要和严重的东西，而他为了这个事业而完全忘记了生活。甚至在疾病最初显露的可怕征兆出现时，尼采也不曾为之退却。他狼吞虎咽地吞下各种药物，为的是不必花费时间从事繁杂的治疗，为的是不打断自己的工作，以继续其哲学事业和教授职责，直到疾病

把他最后打倒为止。只是到最后，尼采才终于明白，美德并不能保护他使他不受任何事的侵扰。但一切已经"太晚了"，过去的已然无法更改。名之为"曾经有过"的那块石头是不可能被翻转过来的。剩下的只有一个办法：思考——即在过去中寻找对可怕的现在的辩护和解释。而这个所谓的现在究竟如何，即使根据下述一点，即对尼采来说，幻想自杀是唯一能使他轻松的方法，我们也可以据以做出自己的判断了。"一个视力仅及常人的四分之一的半盲人"，一个总是受到不间断的、最痛苦最可恶的发作之苦的人，一个迫于无情的疾病而注定只能离群索居的人，一个总是处于死亡和疯狂边缘的人——而尼采在这种状态下生活了十五年之久，而他最重要的著作即写于这些年。"我很难接受生活，"他说，"我希望我的痛苦很快就该有个了结了。"但了结并未很快就到来，对于一个病得远没有如此之重的人来说，十五年也会太长太长了。谁要是吃过这样的苦，谁的"过失"仅仅在于对道德、对理想过于信仰了，那么，谁就有权说出自己的话，谁就有权要求人们注意地聆听他的话，有权要求人们不是从别人那里来了解他。

但让我们还是回到托尔斯泰伯爵吧。我已经说过，我们的读书界，甚至连那些认为托尔斯泰伯爵乃是一个并不亚于狄更斯或屠格涅夫的天才的读者，也曾指望过托尔斯泰伯爵会是尼采学说最严肃的一个反对派。无论托尔斯泰伯爵在读者眼中显得多么冷漠——有人称他是一个铁石心肠的人！（但这一点的确很有趣：教导人们为儿童故事而动情的托尔斯泰伯爵居然会是个铁石心肠的人！）——，读者仍旧把他看作是"善"的当然捍卫者和尼采的敌人。尤其是因为他写的那些政论文，在此类文章中，托尔斯泰伯爵以如

此决绝的态度，以从字面上理解福音书的拥护者的面目，畅所欲言了。当然，狄更斯和屠格涅夫的崇拜者们对待托尔斯泰伯爵的说教，并非总是抱着同情的态度。他们认为他做得太过分了，居然要受过教育的人耕地、穿农夫的衣服。可是，当人们不得不在被道德弄到极端但已成为习惯和能彻底毁灭日常道德的一种学说之间做选择时，大家全都会倾向于前者。任何人都不会有一丁点儿怀疑：托尔斯泰伯爵和尼采是相互排斥的。况且，这两位导师同样也都认为对方与自己相反。当尼采论及“托尔斯泰式的怜悯”时，可以认为，他所指的，是一种与他自己本人完全格格不入的东西。至于托尔斯泰伯爵，那就更不用说了：正如上文所说，他的最后一部作品，即以反对尼采学说为其唯一宗旨。

但实情果真如此吗？这两位杰出的当代作家果真如此相互格格不入吗？也许，就连提出这种问题的可能性本身，也会令人感到奇特的，更何况，我们对它的答案是否定的呢。因此，让我们不抱任何成见地考察一下托尔斯泰伯爵第一部比较重要的政论作品，它会把我们引向《论艺术》，同时也会把我们引向尼采所关心的主要问题。

三

《由莫斯科通信引发的思考》是在写完《安娜·卡列尼娜》之后很快就问世的——二者之间的时间间隔大约是三到四年。实际上，这段时间间隔还要更短一些，如果我们注意到托尔斯泰伯爵的如下表白的话。托尔斯泰伯爵说过，他早在这之前就曾数次着手

写作这篇文章，只是无论如何也未能把它写完而已。显然，通信并非导致托尔斯泰伯爵的世界观发生转变的原因。在托尔斯泰伯爵身上，新精神变革所需要的一切早已就准备好了。而通信，正如在人的生活中所常常发生的那样，只不过是一个外在的借口，这个借口，显然，托尔斯泰伯爵早已经在寻找了。他心灵的安宁——他从列文身上发现并称之为"被善照亮的生活"——早已经消逝在回忆的天国里了。也许，《安娜・卡列尼娜》原不过是力图恢复过去的一次尝试，而在那个时期，即当托尔斯泰伯爵以如此使人信服的力量，向我们讲述，说"善"与列文同在；"善"在列文一边；说列文犹如犁铧深深扎进泥土，列文所从事的，是最好的、真正的事业时，那时的托尔斯泰伯爵本人，兴许也已经只是靠回忆过去来生活了，而他的注意力越是被过去所吸引，一种意识也就越令他痛苦，越彰明显著，那就是：一度在他眼中曾如此牢固的根基已开始在他的脚下塌陷。也许，这样一种非常特殊的情绪，可以解释说明，当他终于有机会把安娜羞辱一番并毁掉时，何以会掩饰不住自己内心的喜悦。他早在那时就已经意识到，什么放权，什么经营、家庭、对农民生活的有限干预、反对自由主义和报刊的联盟，"从反面"行善——总之，一度曾充斥了列文全部生活的所有一切——已经不复能令他满意了，一种空虚感重新冒头了，使他有权居高临下俯视众生，使他有权认为上帝站在他这一边，而反对他所有的敌人的一切，又一次显得不够牢靠了。可以看得出，《安娜・卡列尼娜》实际上就是这样写成的。正因为如此，在这部小说中，对于书中所有反列文派人物，才会如此谨慎而公正，如此过分关注。但归根到底，他们当中任何人，都没有得到作者的宽恕，而也正因为如此，对所有这类

人物的描写，也才会着意于表现他们好的方面。这类人无不既善良又聪明，既诚实又漂亮。托尔斯泰伯爵并不急于把他们的弱点展示给读者。作者只是偶然连带地写上几笔，几乎是以插评的方式，向读者暗示那么一二句，指出这类人物的生逢其时。但打击的方向却被掌握在一个准确有力的手中。他们当中任何人都得不到拯救：列文派得意洋洋了。

但这得意洋洋未持续多久。《安娜·卡列尼娜》就是托尔斯泰伯爵想要坚守原初根基的最后一次尝试。对他来说先前所有的利益都早已不复存在；他早已远远超越了列文式悲欢的界线了。当他在通信开始前来到莫斯科时，他显然已经不是那个不久前在《俄罗斯信使报》上发表一部有着如此清晰明确世界观的大部头长篇小说的那个托尔斯泰伯爵了。这个人尽管已经不年轻了——他那时已经 50 多岁了，尽管已是一个为全体人民所赞颂的作家，这位作家从前最令人惊奇的是他有着坚定而又勇敢的信念，可实际上呢，他已是这样一个人，这人浑身充满了怀疑；这人只知道一点，即自己身上所有的一切已经一文不值，必须出发去寻找别的什么了。无论这听起来有多么奇特，在巡视莫斯科无家可归者和穷人栖息地中体验到的恐惧感，对他来说几乎是一个幸运的发现。“从前，”他讲述道，“我对之感到既陌生而又奇特的城市生活，如今却令我憎厌到那种地步，以至从前在我眼中乃是一种欢乐的、奢华生活里的全部乐趣，如今却成了对我的折磨。无论我如何努力在自己的心中对我们的生活寻找哪怕某种辩护，我都无法不怀着恼恨之情观看无论是我的还是别人的客厅，干净整齐的老爷式的杯盘狼藉的餐桌、轻便马车、脑满肠肥的马车夫和马儿、商店、剧院和会议。

我无法不看见利亚宾贫民窟里饥寒交迫、备受屈辱的穷人，就与这一切并列在一起。”把自己生活的奢华和优裕与赤贫、与利亚宾式的赤贫两相比较，的确能够而且也应能在一个从未见识过邻人之不幸的人身上，引起强烈的反应。但托尔斯泰伯爵在这类事上并不是什么新手。曾以如此高明的技巧向我们描述过1812年的全部灾难；曾经见识过成千上万个人的死亡和凶杀；见识过人类残酷和卑劣最可怕、最令人憎恶的表现方式，最终坚定地经受了这一切人生考验的《战争与和平》的作者，绝不会像那个初次跑出宫廷，初次见到病人、老人和乞丐的印度少年那样，为赤贫的景象而窘迫的。我这么说绝不是想以此告诉人们，随着年龄的成熟，一个人终归能学会或应能学会冷漠对待统治尘世的恶。不，甚至与此相反，一个成年人应能比一个少年更切近地同情人的苦难。但也正因为如此，在我们看来，托尔斯泰伯爵就其在利亚宾客栈见闻所产生的体验和感受，才令我们觉得神秘。据他说，起初，利亚宾客栈居民的生活环境和生存条件令他大吃一惊，以致一谈起这件事，他就不能不流泪，不能不恼火。“不知不觉间，我声音里带着哭腔地嚷了起来，并对我的朋友大幅度地挥着手。我嚷道：‘这样是不能生活的，不能这样生活，不能’”，可随后，据他说，大家都对他说，他之所以会如此激动，不是因为他所见到的这一幕场景如此之可怕，而不过是因为他本人是一个“非常善良的好人”。他相信了人们的话，他说：“我愿意相信是这样。于是，一眨眼工夫还不到，我开头所体验到的自责和忏悔之情就被对自己的善举的满意之情和想要把它告诉给人的愿望所取代了。”托尔斯泰伯爵后来才明白，他是被他的朋友们用虚假而又巧妙的诡辩给骗了，他不但不是一个品德高

尚的好人，而且，还是个极坏极坏的人，这种认识引导他开始宣扬摒弃文明生活。一个有趣的问题油然而生：托尔斯泰伯爵假使通过对其生活的审视确信，他的朋友们是对的，他的的确确是个品德高尚的好人，而不是一个有罪的坏人的话，那又会怎样了呢？夜店流浪汉们的处境绝不会因此而变好。严寒的天气里被冻得半死、褴褛的衣裳勉强只能蔽体的人们，依然会聚在一起，警察依旧会把行乞的人带到分局里；夜间的巡察仍能搜罗到一大堆不幸而又可恶的妓女——一切都会是依然故我，而只有一点除外，那就是：托尔斯泰伯爵的良心会是平安的。这样一来，一个人就满可以像在托尔斯泰伯爵身上所发生的那样，当朋友们终于得以使他暂时相信时，而满意于自己的善举，并把它们向人们显示出来。

这个问题远比初次看到它时可能会以为的那样更重要。这个问题可以解释，托尔斯泰伯爵所关心的究竟是什么；他在莫斯科的贫民窟里，究竟是在寻觅什么。显而易见的是，问题并不在于利亚宾夜店里的乞丐，而在他本人即托尔斯泰伯爵身上。在走向这些穷光蛋时，他的目的不是要给予他们些什么，而是从他们那里拿走点什么；他不是在为那些穷人而是在为自己而询问。他本可以离开这些穷光蛋，闭上眼睛，把他们忘掉，像他从前每逢遇到不幸事件时常做的那样——但在这一次，他需要这些乞丐。当然不是所有穷人，而只是某些穷人；甚至也不是这些利亚宾客栈的穷人，而是另外一些别的人。对于那些他不需要的穷人，他会躲开他们，背向他们转过身子，正如他从前曾经从索妮娅、瓦莲卡和安娜这样一些与他无任何关系的人那里，转身掉头一样。他会向之走近的，是那样一类人，即可以和他们共同生活的穷人，因为他们非但不会剥

夺他生命的朝气，反而会增加他的朝气，帮助他像犁铧一样深深扎入泥土，使他有可能欢天喜地地感觉到，“善”又一次站在了他这一边。总之，他们是这样一类穷人，这类人可以帮助列文经营农庄、养蜂、养家等等。至于其他穷人，即显然正是因为他们，才掀起这么大一场风波的那些城市里的乞丐，却被托尔斯泰伯爵给抛弃了：帮助他们是不可能的。“别指望为一个不可救药的病人当医生。”这句话，诚如读者所记得的，出自尼采。我已经引用过这句话以及与这句话几乎完全一模一样的另外一句格言：“对待弱者应该再踩上他一脚。”读者也许还不敢把这最后一个法则应用在托尔斯泰伯爵身上吧。那第一个又当如何呢？同样会令他恐慌。但这句话概括了托尔斯泰伯爵对待利亚宾和罗日诺夫穷人们的态度。

而如今，在完成通信之后，托尔斯泰伯爵在记下了所有最必要的东西之后，决定从事慈善事业了。可曾经答应协助他的那些熟人，并没有给他钱。但他还是用一定时间巡视了自己的所有穷人，并帮助了其中某些人。有一次在巡察过程中，他碰见一位饿得发昏的、已经两天没吃过东西的女人。当他问她是什么人时，他们告诉他：“从前是个荡妇，如今没人要了，所以，也就没有了生活来源。”对这一可怕场面的详情细节，我就不一一转述了。这个女人的确一连两天没吃过东西了。但托尔斯泰伯爵在小说的结尾部分这样写道：“我给了她一个卢布并记得我当时很高兴，因为其他人也看见了这件事。”难道这是真的？托尔斯泰伯爵“当时很高兴，因为其他人也看见了这件事”，这难道是真的吗？可我们不能不信他的话，接下来，他似乎想要打消人们可能因此而产生的疑心，又说：“我很乐于给予，因为我能不加辨别地、不管是否必要地给了一位

老太婆钱。”

我并不想揭露或是指责托尔斯泰伯爵,《战争与和平》的作者,《由莫斯科通信引发的思考》的作者,而是超然于任何揭露和谴责。

但唯其如此,对我们来说,理解其学说的实质和意义,就显得更加重要。对我们来说,这些坦率的表白,是引导我们跟在托尔斯泰伯爵之后探悉他从中汲取先知式灵感的源泉所在的一个路标。在此之中,在他心境愉悦时,在彼时彼刻,当一幕最可怕的人间活剧上演——谁会从这寥寥几句话:“从前是个荡妇,如今没人要了,所以也就没有了生活来源”——感觉不到这幕悲剧了呢,当悲剧在他眼前上演时,他竟然会“如此愉快地”施舍,他的朋友们有关他心灵的敏感性的议论,居然也能把他的注意力暂时从莫斯科客栈的那一幕上引开,这里隐藏着一个奇特的谜,兴许,它能帮我们解开托尔斯泰的个性之谜。现在,我们已经可以在不读完其有关通讯的文章的情况下,预言其将会怎样收尾。一个如此需要成为一个品德高尚的人,总是会以某种方式在自己和所有人面前显得公正的。善已经在朝他走去,他把善领到自己的身边,尽管为此他不得不剥夺所有人的善。

正如所有读过《由莫斯科通信引发的思考》的读者所记得的那样,结果正是这样。托尔斯泰伯爵抛弃了莫斯科的穷人,因为,正如他详细解释的那样,对那些人已经不可能帮助什么了。他给了那些人中某几个人一些钱——给了一次、两次、三次,其数目按照穷人的开支,正好是能令他们恢复元气所需的量——可这一切未得出任何结果。托尔斯泰伯爵未能拯救他们当中的任何人。于是,托尔斯泰回了乡下,以便在闲暇中整理一下自己的印象,找寻

摆脱艰难处境的出路。而且处境的确是太艰难了。托尔斯泰伯爵用来表述其情绪的那句话——“这样是不能生活的”——向我们表明，假如他关于莫斯科贫民窟所讲述的一切，未能给我们造成应有的印象的话，他又会怎样对待首都生活在他眼前显露出来的这个溃疡呢？的确，假如客栈里的人就和他并排生活在一起的话，一个如托尔斯泰伯爵这样的人，又能怎么生活呢？那些从未看到过这一幕可怕场景的人是多么幸运呵！可是，那些看到过这些穷人，忘不了、不愿意同时也不应忘掉这些穷人的人，又该怎么办呢？是不是记住他们了？

四

对我们来说，托尔斯泰伯爵在乡下所得出的结论，就是对这些问题的回答。这些结论大家都知道，无须赘述。他认为我们——我们这些想要帮助那些来自利亚宾及其他客栈里的不幸的穷人的知识分子和生活富裕的人，最大的不幸在于，我们自己还没有道德到能够赈济穷人的地步，要想治好别人的病，首先须治好自己。给钱是无济于事的，因为这些穷光蛋并不需要钱。必须教会他们干活，尊重并热爱劳动——人们都是通过劳动来获得生活资料的。可是，既然连我们自己都什么也不干，我们又怎能教会他们从事劳动呢？因此，我们必须首先想一想自己应该如何脱胎换骨，到那时，其余的一切就都会各就各位的。到那时，我们就能通过自己的言行来教导人，而不是单凭与我们的行为矛盾的言论；其次，我们要摒弃占有他人劳动的权力，并从此不再剥夺他人所必需、我们却

用来过奢华生活的生活资料。而甩掉身上所穿的欧式服装的托尔斯泰伯爵，换上了农夫的衣服，开始自己给自己生炉子、收拾房间、耕地、播种等等。“而这时，一旦我得出了这一认识和实际结论”，他说，“我值得领受完全的嘉奖，因为我未曾在理性的结论面前胆怯，而是朝着它所指引的方向走去。”

可什么是他所获得的嘉奖呢？是利亚宾的穷人变了样，他们的命运已然不太可悲了吗？当然不是。利亚宾人给忘掉了：而托尔斯泰伯爵本人则变得更好了。原来——他是这样解释的——“用8小时的时间从事体力劳动——而从前我这半天时间是在竭力想要克服烦闷无聊中度过的——我还有8小时的富余……原来，体力劳动不仅不会剥夺我从事脑力劳动的可能，而且，还会增加其尊严，促进脑力劳动。”接着他又说：“劳动越是繁重紧张，越是接近于人们公认是最重的土工活儿，我就越是能体验到更多的快感和知识，我和他们充满爱心的交往便会更加密切，更何况还能从中得到生活的幸福感。”与医生的警告相反，体力劳动不光不会于健康有害，对于托尔斯泰伯爵来说，他干活越多，越觉得自己“强壮、生气勃勃、愉快和善良”。除所有这一切好处之外——而这是最重要的——他体验到自己心境高度平和，良心平静，他用充满雄辩的语言，号召大家都以他为榜样：“你会感到有可能自由自在地与善生活在一起是何等喜悦。你会打开一扇以前对你封闭的、通向道德世界的窗口。”

托尔斯泰伯爵在乡下得出的结论就是这样的。我们的兄弟，一个学习者，也有可能生活得很好，有可能摆脱烦闷无聊，变得朝气蓬勃，快快乐乐，喜气洋洋，此外，还能重新把善吸引到自己一

边，安抚自己的良心，成为一个有道德而又幸福的人。托尔斯泰伯爵是从他想于其有所帮助的利亚宾客栈的穷人那里，知道这个道理的。这些乞丐于他来说乃是一次幸运的发现，其幸运在于，它是在他最需要的时期中，在他已然不复是一位朝气蓬勃、欢欢乐乐、以列文方式感到自己既幸福又有道德的时候，在养蜂、养家及其他所有一切活动已经不再被他高度重视的时刻出现的，难道不是这样吗？显然，穷人的命运早已就是这样了：他们过去和现在一直都是富人的手段，一旦无法或无须从他们手中获得物质财富时，则还可以从他们那里得到“道德”的慰藉。却原来，我们即便面对利亚宾式的赤贫，也还是可以不仅不必“不能这样生活下去”了，而且，还可以活得很滋润——欢欢乐乐，朝气蓬勃，和从前的列文或结婚以后的彼埃尔·别祖霍夫完全一样。不仅如此，在通信之后，生活中另外一个完全崭新、极端重要的资源展现出来了，这就是这样一种认识，即所有这一切乐趣决不仅仅只是他人也会有的乐趣而已，甚至也不仅仅是列文所曾拥有的善而已，而是为苦难中的邻人所建立的一个功勋。

如果说从前我们可以为那些不愿以列文方式生活的人而恼怒的话；如果说从前我们可以为了“善”而毁灭沃伦斯基、科兹尼舍夫和安娜·卡列尼娜的话，那么，现在，没什么可说的，这一权力已经变成责任，一种神圣的责任，我们可以这样说，假如“毁灭”一词所隐含的内容与我们对于神圣所具有的观念不是如此不谐调的话。显然，托尔斯泰伯爵只不过是在等待他可以直接而又公开地开始布道——不是在人们须小心翼翼对待、须满足艺术任务所要求的一切条件的长篇小说中，而是在不以任何次要布道为目的的专门

文章中——的那一时机而已。

只是到此刻，他才找到了自己真正的事业。

的确，托尔斯泰伯爵断言，他已找到医治人类所有社会疾患的办法。根据他的说法，他终于找到了阿基米德的杠杆。你只须稍一用力，整个旧世界便会翻天覆地，所有苦难便将无影无踪，人们个个幸福无边。但对事情的这一方面，他谈得很少。对他来说这是不言而喻的，那就让它不言而喻好了，因此，他甚至不允许人们对他所建议的拯救人类的方法是否适宜，表示任何真诚的怀疑。对所有可能产生的异议，他都或是以这样一则童话，即一个人如何以其精神的执着而令大海恐慌来回答；或答之以如下这样的一般性推理："到那时（亦即届时所有人都会本着托尔斯泰伯爵的原则而生活的时候）——而那个时代为期已经不会很遥远了——我们这个地区的人，随后还会有所有人，绝大多数人，都不会认为：穿着自己的靴子去做客是可耻的，而穿着套鞋从没有任何鞋子的人身边走过不可耻；不懂法语或不知道最新新闻是可耻的，而每天吃面包却不知道面包是怎么做出来的不可耻；没有浆洗过的衬衣和干净的衣服是可耻的，而穿着整洁的衣服故意显示自己闲散悠闲不可耻；双手肮脏可耻，而手上没有老茧并不可耻。到了那时，所有这一切都是社会舆论所要求的……""为期不远了"！但这所谓为期不远，当然是一个假定性的概念：也许过 50 年，也许再过 100 年，还可能比这更长得多。到目前为止，距离《由莫斯科通信引发的思考》一文写完，已经过了 20 年，尽管托尔斯泰伯爵在此期间一直都在从不间断地宣扬同一套说教，情况不仅没有变好，反而变得更糟了。

假使他现在像他20年前那样，想要去访问莫斯科的贫民客栈的话，他，不用说在那里找不到一个老熟人。对于那些个穷人，自有既把欢乐也把不幸从世间打扫干净的时间在关心。但托尔斯泰伯爵仍有可能在那里发现一些新人，其悲惨的境遇与他当年见到的那些一般无二。而且，如今这类人的数量，可比从前多得多啦。在此20年当中，也许有数万乃至数十万人，上过罗日诺夫客栈这所学校，在那里生活过，受过罪，犯过罪，在那里死去。与此同时，托尔斯泰伯爵却在雅斯纳雅·波良纳，在道德上得到了自我完善，而且，还针对那些不肯以他为榜样的知识分子写了许多震撼人心的文章。这究竟意味着什么呢？托尔斯泰伯爵究竟为什么会对自己说并且也要我们大家相信，他对自己没有在理性的结论面前胆怯感到十分满意呢？在还有利亚宾人，而且，其数量乃是压倒多数的时候，还有什么满意不满意可言呢？这也就是说“为期不远了”这句先知式的预言是不真实的！而这不真实又是多么令人屈辱呵！

只是在这时，一个充满悖论的情况才触目惊心地呈现出来，那就是和人的其他种类的精神活动一样，布道不具有也不以寻求超出自身之外的东西为目标。显然，托尔斯泰伯爵不光以言论，更以其自身为榜样教导人们要爱自己的邻人。可实际上，无论言论还是行为，都与邻人无关。就其表现力和完整性而言，文章和书写得一个比一个更好，它们一而再、再而三地向读者提示，雅斯纳雅·波良纳有一位不安分的思想家。托尔斯泰伯爵的信念，是越来越坚定了，他深信自己已经开辟了一条无疑会通向——而且为期不远了——普遍幸福的新路，可是，幸福还是跟从前一样遥远，而不

幸，即这位著名艺术家以如此高度的技巧向我们讲述过的可怕的不幸，却依然故我，甚至更甚于从前。而他居然“会满意”？他之所以已忘记了自己那句“不能这样生活下去了”，仅仅是因为他在耕地、写好书；因为他又一次得以把“善”吸引到自己一边来了的缘故吗？而他是那么“乐于施舍”，他认为施舍是如此之重要，以致为了这一事业，可以忘掉那石破天惊的“不能这样生活下去了”，甚至可以以无情和毁灭的力量，揭露和反对所有那些认为沿着他所指出的道路、仍然不可能找到出路的人?！在《由莫斯科通信引发的思考》中，作者作为揭露者的面目，比较而言，尚未十分清晰。托尔斯泰伯爵又一次感受到了善的愉悦，认为自己太富裕了，犯不着生气和动怒。他似乎指望能用温存和好话来引导人们，可人们当然是不会跟他走的。可是，随着时间的流逝和“为期不远”的迟迟不兑现，幸福时光并未到来以及预言并未应验——托尔斯泰伯爵的怒气越来越大。跟着就出现了必然的“谁之罪?”的问题。托尔斯泰伯爵朴素简洁、通俗易懂的学说没有实现，这究竟是谁的罪过？有罪过的是人，而且，理所当然，也只是人——因为，除了人们以外，还有谁会回答，还可以把过失归罪于谁，可以抨击谁、责备谁呢？道德的属性就是这样。它不可能离开自己的对立面——非道德而存在。善需要恶为报复的对象，好人则需要恶人，以便能将其诉之于哪怕是想象中的良心的法庭。

托尔斯泰伯爵之所以会对康德的《实践理性批判》有如此奇特的好感，原因即在于此。这位福音书的门徒、基督的弟子声称，实践理性批判“包含有道德学说的本质”。仅只一个“批判”的起源，就足以剥夺一个真正基督徒自称其为康德主义者的权力。《实践

理性批判》仅仅只是《纯粹理性批判》的附属构造物。康德找到了先验综合判断，认为它是我们知识的源泉，是科学存在的条件。这样一来，正如他本人在《未来形而上学导论》(*Prolegomena*)中解说的那样，他主张的是休谟的怀疑主义，即认为无论什么科学都是不可能的。无论康德如此解说休谟的怀疑是对还是错，但这种解决法在他看来是如此重要，如此普遍适用，以致他会毫不犹豫地将其用于解决道德哲学问题。

经验科学中的因果律概念令我们十分窘困，因此，我们更愿意称之为经验的非婚生子。康德论证了它的合法出生，把它纳入先验综合判断，亦即这样一类判断，它们先于经验并决定着经验。绝对律令是按照绝对因果律的样子并依照它建构的，而康德之所以这样建构仅仅是为了体系的完整性。

对于康德来说，道德生活领域里，已经没有真正的矛盾了。矗立在他面前的是一幢尚未完工的形而上学大厦，他的任务仅仅是在不改变既定的、仅只执行了一半的方案的情况下，把已经开始的事情做完。于是，便有了绝对律令，有了意志自由的公设等等。所有这类对我们来说如此致命的问题，对康德来说，却仅只具有建筑材料的意义。在他的建筑物里，有些地方尚未完工，因此，他需要形而上学这个替手，一种决定在多大程度上接近真实的问题，他连想都不想，他只关心这种决定在多大程度上符合纯粹理性批判——它是加强还是毁坏了逻辑体系的建筑学和谐。而他无疑达到了自己的目的。这一建筑物各个部分之间的逻辑谐调性可以说是好得不能再好了：而这完全是康德式的。然而，也正因为如此，托尔斯泰伯爵对待实践理性的态度，也才令人吃惊。但康德的绝

对律令和康德及福音书学说所宣扬的报应之间，究竟有何共同之处呢？如果说，德国的教授们对康德的道德学说无限崇敬；如果说他们高度赞美康德“捍卫责任的高尚行为”的话，那是可以理解的。使他们最欣喜的是，就其结论的牢固性和精确性而言，康德的伦理学可以与数学媲美。可托尔斯泰伯爵呢？他怎么会与一种把惩罚原则不是当作仁慈，而是当作正义（正如他早在《战争与和平》中说过的“正义这个骄傲的字眼”），当作一种鼓吹惩罚之所以必要，不是为了防范社会使之不受威胁，甚至也不是为了改造罪犯，而是因为罪行已然发生的学说相妥协呢？对康德来说，在此种场合之下，得以用“因为”一词来置换“为了”一词，乃是一次真正的、异常重大的胜利：是纯粹理性批判——其利益对其作者来说无疑是最高利益——的至高无上的荣耀（ad majorem gloriam）。托尔斯泰伯爵却说什么纯粹理性批判根本百无一用，它“只会纵容和姑息无所不在的恶”。那又是什么吸引他走向实践理性批判的呢？康德论怜悯的学说，未见得合乎他的心意。众所周知，康德否定了怜悯，其“根据”在于，怜悯只能加大苦难的数量，在受难者的苦难之上，又加上了怜悯者的苦难。所有这类对康德十分适宜的实际结论，却难以与托尔斯泰伯爵的需求相谐调，按照他的说法，这样一来，也就等于说“人的全部幸福就在于摒弃自我而服务他人”。可究竟是什么促使这么一位吝于向学者——尤其是著名学者——表示赞扬的人，居然对《实践理性批判》推崇备至呢？显然，只有一点，那就是绝对律令，服务于善本身的责任，亦即列文在经历过一段痛苦的怀疑以后，一度把它当作反生命的虚假原则给予否定的那种东西。可如今对于托尔斯泰伯爵来说，这一原则要比所有的“行善”更值

得尊重——对他来说，前者非但不成其为负担，反而是减轻了他的负担。更何况除了虚拟的责任外，它还赋予他以要求他人的权力，即要求他们做他所做的事，按他生活的方式生活。这使他幸运地有可能以布道者的身份出场，为他展现了如今的他比从前任何时候都更加需要的新的地平线和前景，而当《战争与和平》和《安娜·卡列尼娜》为他生存的另一个阶段画上了句号之后，他本来有过另外一个地平线和另外一种前景的。而那样一种形式的义务，即不容许对"可以"做什么而"不可以"做什么有任何怀疑的、纯粹康德式的义务，也是托尔斯泰伯爵学说的基础，而就是这位托尔斯泰伯爵，不久以前，还曾对理性如此地不信任，还曾要人们不要轻率改变其父辈们的道路，不要信任自以为它能重新裁剪世界的理性的观点，而要信任能令人"像犁铧一样扎进泥土"的直接的本能。

五

把托尔斯泰伯爵的新学说与其先前的世界观相对比，这兴许会令读者感到至少不公正也不必要吧。谁对往日记忆犹新，那就让他视而不见好了。再说，托尔斯泰伯爵如此得意洋洋地摒弃了自己的过去，根本没必要指责其自相矛盾，前后抵牾。要知道连他自己也承认自己是个坏人，你还能把他怎样？况且，任何人中，我最不愿意指责的，就是托尔斯泰伯爵。他曾经、现在和将来都永远会是"俄罗斯大地的伟大作家"。即便我偷偷地窥一眼他的过去，也根本不是为了揭露他，仅仅是为了更好地说明其学说的内涵和意义。其次，从前的托尔斯泰伯爵和新的托尔斯泰伯爵这之间的

差别，反倒不如其哲学发展中的统一性和一贯性，更令我吃惊。当然，实质性矛盾是有的，我们不应忘记它们。无论如何，写作《战争与和平》和《安娜·卡列尼娜》时期的托尔斯泰伯爵，是我们非常重要的证人，对他的证词，我们不光应该而且必须给予听取。特别是因为——正如上文所指出的那样——这位出色的人终其一生都在持续而又顽强地表达这样一个信念，即在“善”之外无拯救可言。其哲学中的所有变化都从未超出“在善之中生活”的界线：变化仅发生在有关什么是善，以及为了能有权认为善在自己一边我们究竟需要做什么的观念上。正因为如此，在托尔斯泰伯爵身上，总是可以发现这样一种纯教派主义特征，那就是无法容忍别人那些与自己的生活方式有异的观点。善即具有这样一种属性，谁不拥护它，谁就是它的敌人。任何承认善的主权地位的人，都必须把自己的邻人分成好的和坏的，亦即分成敌友。当然，托尔斯泰伯爵常常表达了这样一个愿望，即时刻准备宽恕一个人，并把他从坏的一类里移到好的一类中——但这样做的必要条件是：他必须忏悔。“认了吧，你错了，你很坏，按我说的去生活吧，那样我会管你叫好人的”，要想妥协除此之外别无他法。更何况如果不具备这一条件，便会宣告处于永久敌对状态。这种敌对当然不是通常的含义，托尔斯泰伯爵不打人，也没有让他的对手遭受什么不幸。他甚至与此相反，当有人打他这半边脸时，他会把另半边脸也送将上去，他不但承受屈辱和痛苦，而且，他挨打越多越怡然。只有一点是他不肯让渡的，那就是自己对善所拥有的权力。无论人们如何偷窥他的这一权力，他都对它表现出一种极度的占有欲，正如莎士比亚的亨利五世，当问题涉及荣誉时所表现的那样，此二人——托尔斯泰

伯爵和亨利五世——都认为，在这种场合下表现的占有欲，不能算罪过，因此，不仅不能因此而使之受到责备，而且，倒是应该把这当作是一个人的尊严所在。对那位英国国王，我们当然无从问起，可是托尔斯泰伯爵居然也煞像一位中世纪骑士一样同样表示愿意捍卫自己的幸福时，就不能不让我们认真思考了。平常我们总是以为道德和善是超然于利己主义日常竞赛之外的，可是忽然之间它们又都成了一种并非与人格格不入的人类幸福，如其他所有那些诸如名望、权力和财富等纯多神教福祉一样。由于善同样有可能引发不可调和的斗争——只不过采用另外一种武器罢了，托尔斯泰伯爵的整个一生，就是说明这一点的一个例证；他的全部说教，全都证明了这一点。已经是七旬老翁的托尔斯泰伯爵在最近一部作品《论艺术》中，为捍卫自己的权力，而和整整一代人展开了斗争，而这场斗争令他多么生气勃勃呀！这本小册子的全部任务就是告诉人们：你们是不道德的，而我是道德的：也就是说，我拥有至高幸福，而你们没有。这本小册子技巧娴熟，不仅在俄国甚至在欧洲当代文学中，你们都找不到一部可以与之相比的作品。这本小册子的语调是平静的，甚至可以说是史诗般的，但是，甚至就连那些对这位杰出作家的创作源泉并不十分关注的人，也能极其清晰地感觉到左右托尔斯泰伯爵那管笔的是多么强烈的动机和怒火。人类表达愤怒时常爱使用的骂人话，在小册子里连一句也没有。托尔斯泰伯爵甚至避免公然的嘲弄，他所使用的全部武器，只不过是微讽和表面看上去无伤大雅的形容词，“坏”“不道德”“糟糕”等。“蛮横无理”这个词总共也只用过一次，是在谈及尼采时用的。但是看起来采用这种方法似乎也无济于事，尤其是在今天我们这个

时代，显而易见，“不道德”一词早已失去了从前所具有的尖刻性；而与其相反的“品德高尚”一词——托尔斯泰伯爵不惮于用它来表示自己的和自己人之意——几乎已被今人当作是喜剧的同义词了。然而，对一个天才来说，什么事又能难得倒他呀！《论艺术》乃是论战文献的典范之作。如果说得更严重一点的话，则不妨援引托尔斯泰伯爵本人的话——这本书如不遵守托尔斯泰伯爵自愿认同的基督教自我保护条件的话，就不可能写成。我深信绝大多数读者尤其是俄国读者，无论他们离托尔斯泰伯爵的理想有多远，无论他们如何不愿意放弃其特权阶级的优越地位，都会怀着真挚的喜悦之情来读他的这部新作的，而且，他们甚至会觉得，托尔斯泰伯爵“实际上”是完全正确的。当然，即使是这一次，也和从前一样，“善”的事业丝毫也未能向前挪动半分。甚至如果你愿意的话，倒不如说反倒更糟了。因为，在为数众多的欣赏这位伟大巨擘的艺术天才、阅读托尔斯泰伯爵文献的人们当中，实际上，颇有一些人原本是想向他学习点什么，以便纠正自己的生活的。托尔斯泰伯爵的话语如一块块石头砸在此类人的良心上，令他们那本就缺乏欢乐的生活进一步被这位执拗的法官雷霆般地攻击毒化。“是呵，我们吃的、喝的、穿的、我们的一切都取自农民，而我们却什么都不给他们。”——他们附和着导师的这句话，可要说到行动，他们当然一无所为。他们走向托尔斯泰伯爵召唤他们去的乡村，而当他们从乡村回来时，心中再次储满了谴责，因为他们在那里，根本无法或几乎无法按“雅斯纳雅·波良纳”为他们制订的纲领做任何事。按照要求，他们本应生活在农民中间，像农民那样生活，可他们当然做不到这一点，于是，他们只得重新返回城市，个个病恹恹

的，无精打采，疲惫不堪，痛苦地意识到自己肩负的责任是何等艰巨重大。而另外一些人，即那些托尔斯泰伯爵想要或至少是应能想要以其杠杆将其撬翻个个儿的人，却满不在乎、心不在焉地读着托尔斯泰伯爵的著作。可当他们带着满意的心情一再拜读托尔斯泰伯爵新近发表的文章时，一切都颠了个个儿，他们把这些文章当作是能够拯救灵魂的文学标本，像读福音书或先知书一样虔诚。我认识一位把自己的钱放贷吃息的工厂主兼百万富翁，就自认是一位托尔斯泰分子，而这绝非一个例外。相反，它极其典型地体现了读书界对说教的态度。况且，这又有什么好说的呢！要知道托尔斯泰伯爵并非是在以自己的名义在进行说教呀。托尔斯泰只不过是用现代语言复述数千年前先知和使徒们的教导而已，可是，既然数百年以来一直都把《圣经》视为圣书的欧洲各民族实际上并未实行圣书的遗训，那么，你又怎么可以要求托尔斯泰伯爵会真的指望他的话比其导师们的话起更大作用了呢？显然，他那句“为期不远”的允诺及其所有说教所包含、所与之有关的，并不是与恶和虚伪的现实斗争，而是自己的、纯属个人的任务。他需要的不是在自身之外做某事、帮助什么人，而是为自己找到一种事业，找到他在自己的艺术作品中业已找到的满足感。带有彻底完结性和安全平稳性烙印的《战争与和平》，被《安娜·卡列尼娜》所取代，而看上去仿佛是一部体现了完整自足心灵的作品的《安娜·卡列尼娜》自身，又被道德说教所取代。是否这已经到头了？谁敢下预言？说不定托尔斯泰伯爵会重新聚集起足够的力量和勇气，把他如今对之梦想膜拜的偶像统统烧掉，道出新的话来？现如今，他把他曾经如此真挚、如此激情洋溢矢忠的、从前所从事的艺术事业，统统给

否定了。从前的工作百无一用,一事无成。然而,他如今对之寄予厚望的说教,又能起到什么更大的作用呢?到那时,托尔斯泰伯爵又会给人类的活动设定怎样的标准呢?如今他否定一切艺术,包括自己的和非自己的一切艺术,理由是大众不需要它。可是,假如连他的说教也无法减轻大众的处境的话,那么,是不是说,对他的说教,也该给予否定了呢?

可是,显然,在对待说教方面,托尔斯泰伯爵——至少是现在——并不承认他用以衡量所有其他种类文学优点时的尺度。说教之好在于其自身,而不取决于它所能引发的后果。在这一点上,他完全有可能令所有艺术都有其价值。为此,他就必须把他为说教确立的任务确定为所有艺术的任务。一个想要有权被人用如此值得尊重的名称称呼的艺术家,就必须在作品中遵循这样两个条件:第一,要写得通俗易懂,以便绝对能使所有人都能理解他;第二,说话时不要对自己感兴趣的问题无所不谈,而只谈那些能够在人身上唤起善良情感的事物。托尔斯泰伯爵就是本着这样一种立场,来评判从自己的作品到莎士比亚、但丁、歌德在内的所有现代艺术的。至于那些相较而言不太显著,尤其是新近才出现的作家,他在他那充满善意和嘲骂语词的简要评述中,没有给予足够有力的评价。只有在对待为数不多的几位作家的为数不多几部作品中,是个例外。在有幸蒙这位语言巨匠给予青睐的、数量极为有限的人的名单中,我们可以好奇地发现陀思妥耶夫斯基的名字——这正是同样也被尼采称之为自己的导师的那位陀思妥耶夫斯基。实在说,陀思妥耶夫斯基并不符合托尔斯泰伯爵向作家提出的基本要求。农夫们是绝对理解不了陀思妥耶夫斯基的,后者对农夫

说来，和莎士比亚一样渊博。然而，显而易见的是，托尔斯泰伯爵认为，恰也正是由于这个原因，陀思妥耶夫斯基也才会比其他任何一位作家更丰满，更能满足他的第二个条件：他在教人以善。在这一点上，托尔斯泰伯爵是完全正确的。陀思妥耶夫斯基在其所写的所有作品中（倒是托尔斯泰伯爵特别推荐的《死屋手记》部分地可以除外），都从未忘记要教人以善。然而，既然如此，陀思妥耶夫斯基凭什么能为自己赢得弗里德里希·尼采的好感呢？既然在尼采来说，善之于他，差不多等同于魔鬼之于歌德笔下的甘泪卿呢！理解尼采和托尔斯泰伯爵究竟为什么会看重陀思妥耶夫斯基，也就等于找到说明其表面上如此对立的哲学思想的一把钥匙。因此，我们不妨在陀思妥耶夫斯基最有特色也最著名的一部作品《罪与罚》上稍事停留。

六

这部小说的标题《罪与罚》本身，差不多就已经道出了它的主题思想。这个思想就是：一个人无论如何也不能违反“法则”——甚至当绝对无法理解制订这些法则是必要的时也不能。

一个贫穷的大学生拉斯柯尔尼柯夫，决定杀死一个已经半死不活的老太婆，以便获得安顿自己生活的资本。拉斯柯尔尼柯夫是一个有才华的人，他才气横溢，充满生命力，想要为自己找到一种与他的力量相符的事业。他的全部幻想和憧憬，都极合陀思妥耶夫斯基本人的心意，而后者却不像托尔斯泰伯爵那样，怀有这样一种信念，即任何种类的脑力劳动都是不道德的。相反，假如拉斯

柯尔尼柯夫能偶然以法律所能允许的方式，得到一笔继续学业所需的资金的话，陀思妥耶夫斯基则肯定会对他的全部计划表示祝福的。可是，问题在于，这笔资金通过合法手段是不可能获得的。他必须在两条路中选择一条：或是放弃自己的未来，在为了挣得每一块糊口的面包所从事的斗争中，在粗重无意义的劳作中毁掉自己的一生；或是通过犯罪、杀人来为自己开辟一条通向真正的（按照陀思妥耶夫斯基的观点是"真正的"）生活之路。这部小说用一半篇幅详尽描写了拉斯柯尔尼柯夫的思索，他在与残存于内心的不许杀人的观念进行着剧烈的斗争。一方面，内心中一个声音在对他说：不能杀人；另一方面，他脑海中浮现出成百上千种观点在向他证明，不能听从这个声音，杀人是可以允许的。拉斯柯尔尼柯夫（亦即陀思妥耶夫斯基）在对此类理由的寻求上，是不可穷尽的——而这也就是人们所谓的"罪犯心理学"，这部小说之所以如此著名，正因为此。但是，小说的基本主题只有一个：人们业已实施过的谋杀，数目多得不胜枚举，但人们并未因此而受到惩罚。拉斯柯尔尼柯夫想到，全部问题并不在于"不能"杀人，而在于，这一所谓的"不能"，只对小人物和弱者有约束力。而那些大人物和强者，才不会被这一形式上的障碍所吓住，当他们在走向自己意图的道路上遇到此类障碍时，只会把它们从路上扫荡掉。拿破仑就是一例。拉斯柯尔尼柯夫为杂志撰写的一篇文章，即充满了这样一种精神。而促使他下决心走出杀人这一步的，差不多也是同样的想法。我不知道，说拉斯柯尔尼柯夫是一个幻想的杀人凶手，对于一个有着他那种情绪的人来说，杀人是一件不可思议的事这种说法，究竟有无必要。我觉得就连陀思妥耶夫斯基自己，也不会否认

这一点。而这部小说的全部意义，即在于此。一个真正的杀人犯，以及他用以战胜“不杀生”这一戒条所采用的方式，是压根不会令陀思妥耶夫斯基感兴趣的。正因为此，他也才会为拉斯柯尔尼柯夫选择这么一个牺牲品：一个半死不活、一天天在苟延残喘、时刻准备到上帝那儿报到的老太婆。而这也恰好正是陀思妥耶夫斯基所需要的。他努力要把自己的主人公放在这样一种情境之下，在此情境下，他的罪行只有从形式方面看，才成其为罪行。我甚至觉得，假如不必过分搅乱这部小说的话，完全可以让他这么做，即在拉斯柯尔尼柯夫动手用斧头砍那个老太婆时，那老太婆其实早已寿终正寝了——可嗣后拉斯柯尔尼柯夫仍然受到良心的谴责，仍然向司法部门自首，并去服苦役等等。陀思妥耶夫斯基所面临的问题是这样的：究竟是谁对，谁更好——是那些（和他本人，即和陀思妥耶夫斯基本人一样）对法律的意义一清二楚因而守法的人呢，还是在这样或那样动机的驱使下敢于践踏这一法律的人呢？《罪与罚》的下半部分，就是对这一问题的回答——拉斯柯尔尼柯夫在小说的下半部中皈依了——这倒不是由于他惋惜他的牺牲品（在这部小说中，两个牺牲品无论对于陀思妥耶夫斯基还是拉斯柯尔尼柯夫，都不具有任何作用，它们的意义仅仅是表面的，即标志人所不能超越的障碍、界线），因此，他终于明白，法律是不容践踏的。陀思妥耶夫斯基为了让拉斯柯尔尼柯夫能得出这一认识，为他设想了最恐怖的酷刑。

好一个残酷的天才！可是，他的这种冷酷性究竟来自何处呢？难道说陀思妥耶夫斯基的构造，不同于所有的人吗？这里的故事和托尔斯泰伯爵的一模一样，只不过风格有所不同而已。必须迫

使拉斯柯尔尼柯夫(我要重申的是,这是一位幻想中的、实际上从未有过的凶手)向法律低头,其目的是从对法律的顺从中创造出自己的善人。陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰伯爵一样,是情愿向邻人献上自己的半个脸的,但是,对自己的善人角色及行善权力,却不仅不愿出让,反而会从邻人那里夺取。而他在争取这一权力的斗争中,是不会屈服的。甚至与屈服相反,他的残酷性表现得越充分,他对其牺牲品的惩罚便越严厉,他的胜利就越充分。但这对他来说还不够:他是不会满足于仅仅只是折磨其牺牲品,他还要迫使牺牲品自己承认他有罪、有错、有过失。下面引述的几句话,充分表现了陀思妥耶夫斯基的整个人格:“看到这一幕令人感到奇特,一个凶手和一个荡妇居然会聚首在如此狭窄的小房间里一起读圣书。”凶手指拉斯柯尔尼柯夫,荡妇则指索妮娅。是什么迫使对福音书手不释卷的陀思妥耶夫斯基用如此可怕的称呼来指称一个饥肠辘辘的大学生和以自己的耻辱供养全家人的索妮娅呢?他是在福音书里受到的启示吗?他就是这样理解福音书的吗?不,他需要的与此完全不同!他需要有专门针对他自己的法律和特权,他,一个见了军官也不懂得让路的地下室人,枉然想在伟大性上超越拿破仑——于是,他把甘愿守法,把他在漫长不眠的夜晚里,在与他无法企及的势力的诱惑的斗争中设想的道德,视作自己的功勋。结果就有了“心理学”,甚至有了两个心理学。一方面,是《罪与罚》的前半部,其中的拉斯柯尔尼柯夫和他的创造者一起,承认自己无犯罪之能力,即软弱;另一方面,是小说的下半部,其中的陀思妥耶夫斯基,已经不用拉斯柯尔尼柯夫之助,自己一个人就把成为一个有道德者的愿望,当作自己的新的光环及荣誉和骄傲的源泉。

只是当怀疑自己软弱的心理被克服后，陀思妥耶夫斯基才开始把法律对拉斯柯尔尼柯夫的胜利，当作自己本人的胜利来庆祝。拉斯柯尔尼柯夫受到的屈辱、耻辱和侮辱越强烈，陀思妥耶夫斯基的心境就越明朗，直到最后，当拉斯柯尔尼柯夫已经失去了所有权力——不光失去了对财产的法律权，而且也失去了对它的道义权——对所做的事表示反悔之后，陀思妥耶夫斯基才赋之以精神世界，其条件是：他余下的所有时日，都将作为一个忏悔的、不敢奢望幸福的“杀人凶手”，在苦役中与同样在以做善事为年轻时代的不幸而赎罪的如索妮娅这样的“荡妇”为伍中度过。现在，“残酷的天才”已经变得易于理解了。现在，人们已经搞清楚，为什么尼采和托尔斯泰伯爵会来向陀思妥耶夫斯基膜拜。《罪与罚》第一部中地下室人的议论，与尼采是十分相近的。而尼采本人，自从他得了无望治好的病以后，便也只能在地下室里观世看人，便也只能以对强力的思考来取代真正的强力。他十分情愿为了陀思妥耶夫斯基的第一部犯罪，而原谅他的第二部惩罚。托尔斯泰伯爵则相反：他会为了第二个而原谅第一个。因为，几乎要把法律的必要性颠覆净尽的那一所谓“心理学”，也许并不对托尔斯泰伯爵的心思。这些全都是“游手好闲而又有教养的公众”杜撰出来的“腐败”“淫荡”和清一色的“下流念头”（这些语句都出自托尔斯泰伯爵）——如果我们把诸如此类的词句都归拢到一处，它们也未必会透出和解的气息，况且，即以其分散状态而言，尤其是以托尔斯泰伯爵在其最近一部书中所能允许其出现的那么多的量而言——（它们也仅足以说明这位名作家是何等的“温情”）——是不会为此而赞不绝口的。但拉斯柯尔尼柯夫已经受到惩罚，人们已经迫使他承认了自

己的过失，而且，也以向善生活为条件宽恕了他——难道所有这一切还不足以令其有权荣膺人民导师之称号吗？

这里请允许我做一小的插笔，也许，就此书的任务而言，这并非多余的笔墨。我想把莎士比亚——就是托尔斯泰伯爵坚决不予承认的那个莎士比亚——的世界观，与陀思妥耶夫斯基的世界观做一对比。我的比较并不是全方位的，而只限于某些方面，那就是：比较一下他们对恶和犯罪的理解。在陀思妥耶夫斯基笔下，我们有拉斯柯尔尼柯夫；而在莎士比亚那里，则有麦克白。二者的剧情也如出一辙。而这两位作家，也都是基督徒。只不过莎士比亚从未把这一剧情在舞台上表现出来，陀思妥耶夫斯却把这当作自己的信念（profession de foi）。

在把《麦克白》和《罪与罚》进行比较时，最令我们吃惊的，是两位作者对待凶杀的牺牲品的态度问题。在陀思妥耶夫斯基笔下，两个被杀的妇人都不起任何作用。他对她们死亡这一事实是如此之漠不关心，以致——我们则要对这一情况给予特别强调——如果他能够的话，他会让她们活下来或让她们复活的。她们之所以能被写进小说里，仅仅是因为拉斯柯尔尼柯夫需要哪怕只有那么一个对象。但从陀思妥耶夫斯基的观点看，犯罪的内涵和意义，并不在于拉斯柯尔尼柯夫对其牺牲品做了什么样的恶，而在于他对自己的心灵做了什么恶。《罪与罚》的作者和主人公在这个问题上的所思所感是完全一样的。关于那个老太婆和那个姑娘，陀思妥耶夫斯基几乎什么都没说——尽管他喋喋不休地说了一大堆与小说无任何关系的话；尽管他的唠唠叨叨常常达到令人厌倦的地步，而从拉斯柯尔尼柯夫方面说来，他也几乎从不提起被他杀死的那

些人，尽管他的想象从不间断地为他描绘着最恐怖骇人的场景。而在莎士比亚那里我们看到的却是另一番情景。的确，麦克白所想的就只是他的心灵而已。对他来说，他所做行为的全部恐惧都只与他个人的负罪感有关。他“永远戕害了自己的灵魂”，他“连祈祷都做不下去”，他连“阿门”都说不出来了——而别人却可以顺口说出“天主保佑”——，这一极端痛苦的精神状态蒙上了他看待整个其余世界和所有人的眼睛。他在血泊中如此泥足深陷，以至是否拔出脚来于他反正也无所谓了。他感到自己与整个世界隔离开了，他把所有他人——无论活人还是死者——统统看作是想要扼杀自己灵魂的死敌。然而，莎士比亚却是以自己的眼光看待麦克白的。当问题涉及恶和犯罪时，他连一分钟也不曾忘记，问题绝不仅仅在于灵魂及灵魂的死亡。相反，他所关心的，与其说是心灵的犯罪心理学，倒不如说是麦克白给他周围的人们所带来的不幸。让我们看一看洛斯是如何描述苏格兰的现状的吧：

> 唉！可怜的祖国！它简直不敢认识它自己。它不能再称为我们的母亲，只是我们的坟墓；在那边，除了浑浑噩噩、一无所知的人以外，谁的脸上也不曾有过一丝笑容；叹息、呻吟、震撼天空的呼号，都是日常听惯的声音，不能再引起人们的注意；剧烈的悲哀变成一般的风气；丧钟敲响的时候，谁也不再关心它是为谁而鸣；善良人的生命往往在他们帽上的花朵还没有枯萎以前就化为朝露。[1]

---

① 参见《莎士比亚全集》，第 8 卷，人民文学出版社 1988 年版，第 374 页。——译者注

莎士比亚接着描写了麦克德夫家人被惨杀的可怕情景。得知自己的妻子和孩子都已惨死的麦克德夫那无言的恐惧，给读者的印象是何等可怕呀！谁会忘记马尔康对麦克德夫所说的那句话呢：

> “慈悲的上天！什么，朋友！不要把你的帽子拉下来遮住额角！”①

接下来则是麦克德夫关于麦克白的一句感叹：“他自己没有儿女。”②类似的场面我们在陀思妥耶夫斯基那里却见不到，他之所以会对犯罪感兴趣，或者说犯罪只在一个方面能引发他的兴趣，即在于犯罪对于犯罪者心灵所具有的意义。他是从与莎士比亚及麦克白截然相反的方面，走近他笔下的拉斯何尔尼柯夫的。使他感兴趣的问题是，他人如何能够并且敢于做他陀思妥耶夫斯基不能也不敢去做的事。正因为如此，他才会选择一个在校大学生，一个会写文章，今天不知道明天吃什么，明天一般说来有没有东西吃尚且成问题的穷学生，来充当凶手。他未曾下笔就知道，用心理学来对付这么一个人，可以说是再理想不过了。这也就是说：杀人兴许会把他压垮或消灭的，可这与陀思妥耶夫斯基又有何关系呢？而结论自然会是，生命的最高意义就在于服法。而陀思妥耶夫斯基是服法的，因此，意义与他同在。可在莎士比亚身上，此种情绪却连痕迹也没有。对莎士比亚来说，罪行之所以是罪行，仅仅是由于

---

① 同上书，第375页，俄文与中译本略异。此处中译稍作变通。——译者注

② 同上书，第376页。译文从中文译本。——译者注

它所带给人们（邓肯、麦克德夫、麦克德夫的孩子们和整个苏格兰）的恶。在莎士比亚那里，没有而且也不可能有这么一个问题，即假如他自己成一名凶手的话，究竟好不好，以及假如他杀死个把人的话，究竟是否能够为心灵的伟大增光添彩，甚至可以增许多光添许多彩，他也是不会去杀人的。假使经过一番思考，他想明白了，这种"不杀生"的规则其实并不存在，或即使存在也是为那些小人物和芸芸众生制订的；而对于那些伟人和大人物来说，则有另外一种规则，那就是：可杀，那他也不会去杀人的。因为，除了要考虑其心灵的收益和进账外，他还有另外一种他人——麦克德夫的孩子、国王邓肯等——的幸福和不幸观。假使"可杀"像"不可杀"向麦克白和拉斯柯尔尼柯夫那样，全副武装地威胁他，向他发号施令的话，他终究也是不会去杀的。显然，莎士比亚对待罪行的态度，是陀思妥耶夫斯基所完全不可企及的。对他来说，全部问题都只归结为一点，究竟哪种法则理由更充足——"杀"还是"不杀"。但即使是在这个问题上，他也并非是公正不倚的法官。他之所以要把他那伟大天才的全部力量，都用来支持"不杀"的愿望，主要原因在于他反正是不会成为一个拿破仑的。正因为如此，他才会窒息他笔下的拉斯柯尔尼柯夫，也正因为如此，他也才会只在拉斯柯尔尼柯夫"悔过认错"之后，才肯放过他。而莎士比亚对麦克白的态度，却与此截然不同。至于说莎士比亚描写罪人良心折磨之痛苦的色调，远比陀思妥耶夫斯基更丰富；以及就其对主人公情绪和痛苦的描绘而言，一个短小的《麦克白》远比冗长的《罪与罚》更完整、更鲜明这一点，恐怕就用不着多说了吧。我们只须回忆一下那个可怜的凶手的这样一段话就够了：

那声音继续向全屋子喊着：不要再睡了！葛莱密斯已经杀害了睡眠，所以考特将再也得不到睡眠，麦克白将再也得不到睡眠！[①]

麦克白的这一呼喊以及诸如此类的感叹，的的确确散发着中世纪人在最后的审判的必然性面前，所感到的恐怖的气息。莎士比亚懂得如何既无须有丝毫紧张，也无须采用人为的手法，更不必用一味复述痛苦冗长的描述把读者搞得疲倦不堪，从而表现最令人恐惧的悲剧情绪。但即便是在对凶手心理的刻画上，莎士比亚和陀思妥耶夫斯基之间就有多么大的差距呀！莎士比亚不光不想要“杀死”麦克白的灵魂，不光不愿以雄辩的语言把无需语言就已被压垮的人毁灭，而且，与之相反，他完全是站在麦克白一边，而未曾向之提出任何条件、限制和要求；而陀思妥耶夫斯基及所有“善”的崇拜者们，不提出一定条件、限制和要求，是无论如何也不会把自己的罪人放走的。莎士比亚连一分钟也不曾担心他的这样一种态度会姑息凶手或纵容凶手。莎士比亚绝不会想到，假如人类的权力在麦克白一边；假如一个罪人居然敢于想到自己及自身的拯救而没有忏悔意识，他在道德方面的崇高便会因之而减色。莎士比亚笔下的麦克白随着悲剧的发展不光不让步，不光不在品德高尚的作者面前低下他那有罪的头颅，反而从此弄懂或是想到，无论如何，心灵的法官是不会宽恕他的，从那“一击”的那一刻起，他就

① 参见《莎士比亚全集》，第 8 卷，人民文学出版社 1988 年版，第 331 页。——译者注

变得越来越凶狠狰狞了。而麦克白的凶狠并未引起莎士比亚对非法之徒的仇恨，相反，在这位诗人看来，他的凶狠是反抗"绝对律令"那没有节制的、居然敢于为了"一击"之故而把一个人永远革出教门的祈求的、自然而又公正的反应。对于莎士比亚来说，尽管苏格兰被一位凶恶的国王变成了一座黑暗的坟墓；尽管成千上万个受害者在向苍天吁告正义，麦克白即使是在那一可怕的事件发生以后，也依旧不失为一个邻人，而莎士比亚也并不认为有必要和可能迫使麦克白本人承认加之于其身的惩罚是合法的。幻想中的幽灵越是穷凶极恶地迫害麦克白，他就越是干劲十足地准备给予反击；他的体力一天不丧失，他就一天不会顺从。难道还有必要说，在心理描写方面莎士比亚要比陀思妥耶夫斯基更真实一些吗？因为一个人的过去无论有多么可怕，也无论他多么为自己所做过的事而后悔——在其内心深处，他永远也不会承认人或神对他的反击是公正的。当然，每个人当其面对不可战胜的内外障碍时，最终总是会屈服的。但任何人也不承认并且永远也不会承认永恒的判决公正；承认他的一切权力均已丧失；承认他的生存有赖于同意在一定条件下宽恕他的他人的仁慈和宽宏大量。麦克白与那些活着和死去的敌人开展的这一场巨人的角逐，就无与伦比地说明了一点。并不是任何人都敢像麦克白那样肆无忌惮，也不是所有人都敢于以自己的方式和自己的名义，把自己的言行贯彻到底。常人和普通人在类似情况下往往是会屈服的；他承认绝对律令的追猎是合法的；承认自己的确只配受到随便什么样的永恒的判决。然而，这实际上只是一种伪装，一个谎话，而他之所以这么说，恰恰就

是为了避免他口头上承认自己理应受到的那种命运。这两位艺术家的特点同样也表现在他们如何选择情节上。莎士比亚感兴趣的是一个桀骜不驯、的确十分可怕的恶棍。而陀思妥耶夫斯基对一个不肯驯服但无辜的凶手感兴趣。莎士比亚在为一个人辩护，陀思妥耶夫斯基却在谴责一个人。此二人中谁是真正的基督徒呢？而就其主题思想而言（至于他们是如何体现这一思想的，我就存而不论了吧），《罪与罚》哪里能与《麦克白》相媲美！这两部艺术作品，除了创作者的才气各有大小外，在基本任务方面也有实质性的差异。莎士比亚所解决的问题带有纯哲理性，而陀思妥耶夫斯基的任务是要告诉人们，人可以“行善”也可以“行恶”，而他本人是“行善”的，他是一个非常有价值的人，而其他人是“行恶的”，因此，他们没有价值。在莎士比亚那里，个人价值的问题被搁置在一边。他所面对的是一种十分可怕的现象，那就是：犯罪。这种罪行的可怕性是双重的：一是就其所能带给人们的不幸而言；二是就罪人所遭受到的永恒的诅咒而言。

必须搞清楚弄明白的是：我们对于罪恶灵魂本质的观念果真是正确的吗？他并不愿意宽宏大量地对待自己笔下的恶人，即宽恕他从而证明自己在道德上所站的高度。他终究是找到了麦克白的权力所在，因此才未剥夺其从事抗争的力量。而您一旦读过《罪与罚》后，就会留下这样一种痛苦的印象，即您似乎刚聆听完一个无辜的义人的一场布道，其主旨在于反对一个罪孽深重的税吏。而读过作者本人似乎并不在其中的《麦克白》后，您会产生这样一个信念，即并不存在一种能够或是想要把人彻底毁灭的力量。如

用福音书的语言说就是："依您天父之愿，尘民一个也不该死。"[1]

本书的写作大纲不容我们更加详尽无遗地讨论莎士比亚和陀思妥耶夫斯基。但仅就上文所述，似乎便足以使人判明，哲学和布道有哪些实质性的差别，以及谁需要布道，而谁需要哲学了。

七

在我国，人们为了指明在托尔斯泰伯爵创作中所发生的转变，而常常说他从艺术创作转向哲学了。而且，每谈到此处，便万分惋惜，因为他们认为，托尔斯泰伯爵作为一位艺术家，是出色的、天才的，作为一个思想家和哲学家则糟糕透顶。《战争与和平》的后记显然不仅有助于人们的这种推断，而且还极其强有力地证实了这一点。但这篇后记写得太含糊、太混乱了。托尔斯泰伯爵在这篇后记中，总是陷在一大堆没有意义的老生常谈中原地踏步，但也许理应如此。后记写得不好。可《战争与和平》又怎么样呢？难道说《战争与和平》就不是这位艺术家写就的一部真正的哲学作品吗？难道说这篇后记只不过是一幢恢宏壮观的建筑物的一幅做得很糟糕的草图吗？一位在建造一幢大厦时表现了如此高超技艺的建筑师，居然会连一幅草图都画不好，这究竟是怎么一回事呢？显然，问题并未出在建筑师身上，而在草图的任务本身。显然，后记写得不好不是因为托尔斯泰伯爵不会使用圆规和直尺，而是因为这圆规和直尺不适于完成这一任务。托尔斯泰伯爵放弃了使用色彩的

① 出处不详。——译者注

权力，并因此而使自己注定只能从事一种非生产性的劳动，因为《战争与和平》一书的整个哲学意蕴就在于它表明，人类生活处于语言中所有抽象语调的全部总和为我们设定的疆界以外。毫无疑问，托尔斯泰伯爵试图采用附加议论的方式说明《战争与和平》的主题，只不过是在狗尾续貂而已。实际上他早已通过尾声的第一部分把他想说的一切都说尽了：他的全部哲学在这部小说所有的四大卷中，已经得到鲜明而又彻底的展现，他已经不可能比现已达到的地步走得更远了。难道说安德烈公爵、彼埃尔、娜塔莎、保尔康斯基老人、公爵小姐玛丽娅、罗斯托夫一家、别尔格、多洛霍夫、卡拉塔耶夫、库图佐夫——书中人物是数不胜数的——难道他们所有人，不曾向我们讲述托尔斯泰伯爵在其一生当中所经历和见识过的一切吗？难道彼埃尔被俘的经历、库图佐夫老年人的洞察秋毫、安德烈悲惨的死亡、娜塔莎的悲欢、卡拉塔耶夫的听天由命、俄国士兵的顽强坚韧、无名军官自然而然、安详平静的英雄主义、城市居民的集体大逃亡，难道被托尔斯泰伯爵以如此完美鲜明的笔调描写出来的这一切，其中不蕴含着有关意志自由、上帝、道德和历史规律的"问题"吗？它们不仅自然而然地内含了这些问题，而且，有关这一切，除采用艺术作品这一形式外，不可能用别的方式加以表达。其他任何方法都必将导致这样一种结果，而后记即典范之作。尤其是当一个艺术家，即一个人知道他必须说的话是多么多，同时又感到线条所能说明的又是多么少时。因此，他一而再、再而三地用各种语调重复已经说过的话，而他当然无法说明任何问题，于是，他引导我们得出这样一种认识，即他不是一个哲学家，可这当然是我们的一个误解。《战争与和平》中的托尔斯泰伯爵，是最好最高尚意义上的哲学家，因为他在讲述生活，从各种最

不可思议、神秘费解的方面表现生活，即便他的后记写得不够好，那也仅仅是因为他是在探索不可企及的问题的缘故。任何批评家都能为《战争与和平》写出比托尔斯泰伯爵更好的结语，因为批评家不像艺术家本人那样，他感觉不到整个任务的深度和广度而会局囿在日常观念的范围内，因此而能在逻辑上达到一定却非常相对的圆满和完善，从而令读者满意。但这意味着，批评家是一个不比托尔斯泰伯爵更好而是比他更糟糕的哲学家，因为他感觉不到表现其来自生活的所有印象的那样一种需求，但他能自如地使用圆规和直尺，他对自己的工作感到满意，也能令读者感到满足。说托尔斯泰伯爵不是一个哲学家，意味着从哲学界取消他是最著名的代表人物之一。反之，哲学倒是应该把托尔斯泰伯爵当作一个重大现象给予重视，尽管他的作品不具有论文的形式，也不属于任何一种现存的哲学派别。正如上文已经指出过的那样，托尔斯泰伯爵的全部创作活动是由想要彻底理解生活的需求引发的，而哲学的存在，也起源于同样的一种需求。当然，他并未涉及我们已经习惯于在职业哲学家那里经常见到的若干理论问题。他不讨论空间和时间、一元论和二元论，也不讨论一般认识论。但一个人是否有权自称哲学家，并不取决于这一点。所有这类问题都应划分为独立的、仅只构成哲学之基础的学科。实在说哲学应当从人在世上的地位和使命、人在整个宇宙中的权力和作用等的问题开始，而《战争与和平》正是关于这类问题的。

《战争与和平》的确是一部哲学论著。在这部作品中，托尔斯泰伯爵在为每个人而审问自然，这部作品中笼罩着一种荷马或莎士比亚式的"天真质朴"性，即不愿为了善恶之故给人以奖惩，这是

一种认识，即应当在更高的地方，在我们自身之外，寻找为人类生活担负责任的所在。《战争与和平》特有的一般语调只在对待拿破仑方面稍有不同。对于托尔斯泰伯爵来说，拿破仑从始至终都是敌人——一个在道义上犯有罪过的敌人。这并不是因为他给俄国和欧洲所带来的灾难：他的这一过失已经被原谅了。使托尔斯泰伯爵恼火的，只是这位皇帝的野心和贪欲以及他的这样一个信念，即他在15年中，创造了历史。"人类尊严告诉我，我们当中的每个人，都是无论如何不比任何拿破仑多、也不比他少的人"，因此，他不可能支配各个民族的命运。人本身"只不过是命运手中最渺小的武器（工具）"。托尔斯泰伯爵无法与之妥协的，还有索妮娅及其可耻的生活，这种可耻的、无论对自己还是对他人都不必要的生活，同时还以其毫无意义的存在本身令他困惑。但后来，他却不愿意同时也认为没必要指责任何人。当娜塔莎对彼埃尔说，她愿只愿从头体验一切（安德烈公爵的死），除此之外别无他求时，彼埃尔热切地打断她说："不对，不对"，他嚷道，"我活着和我想要活着，这并不是我的过错，您也一样。"对于纠缠不休的良心问题，托尔斯泰伯爵当时就是这样解决的，而这一永恒的"过失"，阻断了他笔下所有好人的道路。"我活着和我想要活着"就是当时的答案，面对这一答案，就连最微妙的难题也能化解，如娜塔莎曾是彼埃尔好友的未婚妻，而他的这位好友几个月前刚死在她的怀中。任何人只要他曾经活过，无论他曾经过着怎样的生活，甚至不道德的生活也罢，有一算一，八九不离十，总之是不会使托尔斯泰伯爵生气恼火的。托尔斯泰伯爵对待贝格、德鲁别茨基和瓦西里公爵的态度，是善意愉快的嘲讽；对恶棍多洛霍夫和农奴主保尔康斯基公爵老头

充满敬意;对待爱伦如同对待一个高等动物(superbe animal),而对待在一切方面都与爱伦绝相类似的她的兄弟阿纳托利,也几乎同样如此。一切动物都有自己的生活方式,都有权生存。有的人好一些,有的人差一些;有的是小人物,有的则是大人物;但不必谴责他,也不必把任何人与上帝分开。我们不仅必须与妄图剥夺我们的人类尊严的拿破仑们争论,而且,还要和徒然想凭借毫无成效的行善行为过上丰富而又充实生活的索妮娅们争论。托尔斯泰伯爵在描写自己笔下的罗斯托夫时怀着多么大的爱心呀!我不知道是否有另外一部小说,曾以如此富于诗意的笔墨,描写如他这么一个绝对平常的人,甚至一枚在农夫的脸上被摔碎的宝石戒指也未能有损其在托尔斯泰伯爵心目中的形象。假使尼古拉如今落到托尔斯泰伯爵的笔下那可就不妙了!他该会对他宣布多么严厉的谴责呀!至于彼埃尔和安德烈公爵,那就更不用说了,他俩除部分品质与尼古拉一样外,他们本人还不干活,却偏好自作聪明,自以为高人一等!托尔斯泰伯爵无疑会摒弃其先前所写的作品,尤其是《战争与和平》。问题仅仅在于:为了与之永远一刀两断,是不是仅仅承认自己先前的哲学和以往的生活不好就够了,凭几本小书就想否定整个一生是不可能的。托尔斯泰伯爵从来彻底摆脱自己的过去,它们在他的两部长篇小说中得到了出色的表现。它们将永远以无往而不胜的方式充当反对他的物证。如今无论他如何宣扬"道德的一线光明"——他都永远能从别人的嘴里听到他自己的声音,那就是30年前他曾如此真挚而又热情地感叹过的——"我活着并且我想活下去,这并不是我的过错,你们既已从生活中取走了你们在《战争与和平》中向我们雄辩地讲述过的一切好的东西,如

今你们却又在寻找别的某种兴许同样也很好，可对你们不必要而于我既格格不入又不必要、不可理解的东西。索妮娅是一朵‘空花’——你们难道把她给忘了？”

易言之，假如你在30年前把托尔斯泰伯爵自己最后几部作品向他出示的话，他当时也会摒弃它们的，如同现在他摒弃《战争与和平》一样，尽管无论当时还是现在，他一直都在为了让人们能“本着善”生活而努力工作。这是对否定的否定。究竟取哪种否定好呢？而他极有可能会摒弃他的《论艺术》的！

我们已经说过，在这本《论艺术》的书中，艺术实在说只占据次要的地位，这从此书的开头即可看出。

托尔斯泰伯爵说他有一次不得不观看一部拙劣的歌剧的彩排。就这一问题他做了一次核算，看这一荒谬的想法究竟价值几何，结果费用非常之昂贵。随后他告诉我们，乐队指挥把合唱队和配角大骂了一通，说合唱队的衣着太露，不够体面，而舞蹈队员的动作又太甜腻了。托尔斯泰伯爵把艺术劣作的上演需要花费大笔费用、在进行一项共同事业时老一代对年轻而又无权的同行态度粗鲁视为惯例，并把这当作是向一般艺术进行起诉时首要而又严重的一款。对此，戏剧的编写者和交响乐的作曲家们，又该如何回答呢？“假如艺术家们都能自己动手做自己的事那就好了，可实际上，他们不仅在艺术的生产上需要工人的帮助，而且，他们中间的大多数人维持奢华生活所需的费用，总是以某种方式，或是以有钱人的捐助这种形式，或是以政府资助的方式——而政府将数百万元交给他们去开办剧院、音乐学院和科学院——得到。而这些钱是从人民那儿收集起来的，人民却从未能享受到艺术所能提供的

那种审美享受。”而这，也就是托尔斯泰伯爵的出发点：艺术需要花费大量金钱，金钱来自人民，可人民却享受不上艺术所能带来的福祉。不但如此，还有人假以艺术的名义，向我们兜售大量各种拙劣的下三滥，正如托尔斯泰伯爵观看过彩排的那部破歌剧那样。一些人在以艺术的名义侮辱他人作为人类的尊严。一个问题随即产生：艺术是否重要到值得人们为之付出如此大的代价？彻底摒弃艺术，把在艺术身上耗费的大量人力和资金用到别处——比方说用到人们很少去关心的人民教育事业——岂不更好？而这就是托尔斯泰伯爵所提出的问题。在托尔斯泰伯爵的读者群中，任何人都能从这本小书刚一开头之处找到答案，人民为艺术付出了如此高的代价却享受不到艺术。这种情形是野蛮的、可恶而又不公正的，对此，难道还会有什么怀疑吗？拥有一切的有钱人走向穷人，不仅剥削穷人手中用于教育而且也用于衣食的资金，以开办剧院、晚会和展览会。难道在饥馑年代各大都市里的演艺活动曾经中断过吗？难道富人曾经为了赈救不幸的邻人而拒绝过美的享受了吗？显然，这一问题的合理性是无可置疑的。但使人们感兴趣的，是这样一种情况。在俄国文学中，与托尔斯泰伯爵的观点相似的论点，并不是什么新东西。60年代中那些自称“现实主义思想家”的人，就全都有这样的思想感情。杜勃罗留波夫在其所写的全部文章中，所说的无非也都是必须忘掉和抛弃一切，从而把全社会和整个国家的力量，用于支持处在赤贫和愚昧中的人民。必须砸烂农奴主权力的枷锁，必须给农民以我们每人所享受的那些福祉。托尔斯泰伯爵当然会对这一动荡年代人们幸福的激情记忆犹新。在伟大的解放农奴法案公布以后，优秀的俄国人都以为对我们来

说任何事情都是可能的，我们能以最短期限通过社会改革和文学宣传，消灭以往统治我国的可恶的不平等现象。当然，人们并未直截了当地把这一期望说出来。甚至相反，许多人还故意用“实用哲学”“利己主义”等野蛮名称来引人注目地掩饰自己的期待。人们都说，解剖青蛙是必要的，而要有所关心的话，那就只有个人的幸福了。但每一个不带任何偏见的人，都能从所有这些名义下面，清楚地看出青年一代崇高而伟大的使命，他们希望拯救祖国，通过俄国来差不多复活全人类。继死非其时的杜勃罗留波夫之后，又出现了皮萨列夫，在他身上，他的前代作家的思想，采取了更加激烈尖锐的形式，他对拯救祖国这一事业的信仰比别人更坚定，但他为了表述其思想而选择的话语，却更加粗鲁，更能掩饰其意图的实质。那个时代的年轻人都跟在他后而亦步亦趋、喋喋不休复述着可怕的否定的语言，并和他一起为好时代即将到来的希望所鼓舞，幻想着即将由他们来履行的伟大的历史使命。于是乎就在那时，产生了有关艺术使命的问题，而且，提出这一问题的形式本质，与如今托尔斯泰伯爵提出的一般无二。艺术有什么作用呢——他们在这样问自己。我们能够把人民从愚昧中拯救出来吗？能让他们有饭吃、有水喝、有病可医吗？人民在道德上能够成长吗？我们能制止他们酗酒吗？——对所有这类问题的答案，都是否定的。不，艺术只能给那些即使没有它也生活得饱暖的富人提供“美的享受”。既然如此，还有什么必要对它客气呢？于是，作为结果，就有了皮萨列夫论普希金的名文，按照此文的说法，普希金的全部诗作，都是一个心灵空虚的人百无一用、任谁都不需要的消遣之作。写得好的就只有涅克拉索夫。他有一首诗叫《黑街夜行》：这是在

呼唤正义、呼唤同情和人性的。而《叶甫盖尼·奥涅金》《莫扎特和萨列利》等，是为艺术的艺术，是与人民、与年轻一代为自己树立的伟大目标格格不入的，而且，它不仅与它们格格不入，甚至是与之相敌对的。甚至就连托尔斯泰伯爵的早期作品，皮萨列夫之所以称赞它们，也仅仅是因为他认为它们对于社会目标是有益的。而90年代年轻一代人的年轻的领袖人物们，也是这样提出和解决有关艺术的问题的。我们能否说他们的观点和宣传，对于俄国社会发展史家来说，是活跃的思想界最值得欣慰的现象之一呢？他们那少年式的诚实，外表严峻而实际上可羞的急躁情绪，他们对无从实现的期望的陶醉，他们对印刷文字的全能力量那种儿童般幼稚的信仰——至今仍在受到那些早已就从“信仰”和“原则”的桎梏下解放出来的人们的充满爱心的关注。可是，多么奇怪呀，如今，我们却在托尔斯泰伯爵的书里，读到这样一些议论，它们与我们渺远的青春期是那么相像，那时，我们跟着我们的导师皮萨列夫亦步亦趋，认为必须首先解决艺术对社会究竟有什么益处的问题，而在此之后，我们才能决定应当承认哪些诗人和艺术家。那时，我们曾以受过严格道德教育的人的清教徒式的全部能量抨击普希金，因为他曾在小说中歌颂过姣好的贵妇少女的纤足玉手，思考过《浮士德》里有关永恒的问题，写作了谁都不需要的《鲍里斯·戈都诺夫》，给予游手好闲的奥涅金以如许多的关注，而且，他非但不号召人们起来从事伟大的事业，反而，为一个多愁善感的塔姬娅娜倾注了如许多的眼泪。我们甚至认为就连他的决斗也应给予谴责，甚至就连他为自己竖立的纪念碑也使得我们恼怒。“为什么？”——我们和托尔斯泰伯爵如出一辙地这样问道。难道他——我们不像

托尔斯泰伯爵那样，我们没有说他是“神圣的”，我们严禁自己使用这样的语词，但是，我们心中所意指的，恰好就是这个意思——我们说，难道我们可以称他是一个有益社会的活动家吗？我们想要为其竖立纪念碑的，是涅克拉索夫，因为他热爱人民，热爱被侮辱、被损害的处于苦难中的人民；因为我们曾经随着他欢快地歌唱：

为了神圣的爱的事业
请把我带进濒死者的营地！

可如今我们怎么会在托尔斯泰伯爵那里，见到我们对待艺术及其代表人物的如此熟悉的态度呢？的确，托尔斯泰伯爵比我们都勇敢。我们的确——比方说——从不读莎士比亚和歌德。实话说，早在那时我们就明白，这些作家，从我们的观点看，根本就不适于我们，因为他们没有直截了当地、激情洋溢地号召人们去帮助使涅克拉索夫的诗歌焕发出勃勃生机的人民。可是，既然连皮萨列夫也不敢抨击他们，所以，我们便也宁愿沉默地从他们身边绕过去，我们甚至敢于读他们的作品，朦胧中指望总有一天我们能读懂他们。可是，假如托尔斯泰伯爵的《论艺术》在当时问世的话，假如这本书里乐善好施的话能更少一些的话（这样的话在当时只能令我们的羞耻感受辱——我们之所以行善，仅仅是因为我们觉得这是“有益的”）——它肯定会是我们的一次真正的发现。我们所需要的，无非是获得否定一切艺术——拉法埃、贝多芬、莎士比亚和但丁——的权力，而我们的理由恰恰在于，他们全都不认为自己赋

有使命，应当——用涅克拉索夫的话说——“歌颂在忍耐中饱受折磨的人民的痛苦”，或用托尔斯泰伯爵的话说，是表达“真正基督教的宗教意识和人类博爱的思想”。因此，托尔斯泰伯爵以其《安娜·卡列尼娜》，即以其列文形象——他刚刚不再思考如何拯救俄国和全人类等的问题，“就像犁铧一样扎进泥土”——如在当时，该会让我们受到多大的侮辱呀！我们无法原谅托尔斯泰伯爵，因为他背离了曾经受到过皮萨列夫赞扬的、揭露社会溃疡的道路，在自己的小说中探讨了一些与解救人民无任何关联的问题。对我们来说，《战争与和平》和《安娜·卡列尼娜》既是“为艺术的艺术”，它们很吸引人，可读性很强，但也令人愤慨。我们只是感到遗憾，皮萨列夫已然不在人世了，没人可以依据托尔斯泰伯爵所犯的过失而给他以应得的奖惩。如今，托尔斯泰伯爵本人所履行的，恰好正是我们期待新的皮萨列夫所履行的那一使命。他把自己的小说归入坏艺术一类，幻想创造一种能为人民服务、能满足人民之需求的艺术。而托尔斯泰伯爵究竟是如何回归他在年轻时代曾避之唯恐不及的那些理想的呢？对我们来说，曾与为艺术而艺术斗争，并试图铲除普希金的皮萨列夫是易于理解的。一个年仅 27 岁的人，自然会以为，人们对美的过分崇拜，会妨碍伟大理想的实现；自然会以为凭几篇文章就会一下子把事业推向前进，就能解决经济及其他问题。在这方面，皮萨列夫甚至以为他的每篇文章，都是一个重大事件，因此，宣传不能不令他生气勃勃。但托尔斯泰伯爵知道得很清楚，他的那些个小册子根本就无济于事。他亲口说：“我绝不怀疑，我就我国社会艺术和趣味的变质问题举出的那些个理由，不仅不会被人们所接受，而且也不会被人们认真地加以讨论的。”而他

当然不是出于谦虚才这样说的。实际上他比谁都清楚，他的《高加索的俘虏》或《上帝知道真理，但他不会很快就把它说出来》（在他所写的所有作品中，只有这两个短篇小说被他归入好艺术的范围）永远不会像——不仅他的那些鸿篇巨制，而且，甚至就连《伊凡·伊里奇之死》——那样，对读者具有那么大的意义。可他究竟又为了什么、为了谁而写作呢？为什么他不按照他为有才华的艺术家制订的那些规则写了《论艺术》而不再为人民写两三篇小童话呢？显然，他本人之所以要去探讨某些问题，并不是指望以对这些问题的解决，而为一个农夫服务，而是因为对这些问题，他根本就不可能不去想。他为艺术创作开出的药方，不是为了别人，而是为了自己……

在尼采的《查拉图斯特拉如是说》中，有一段文字非常有趣。查拉图斯特拉在和一群残疾人说过话以后，又向门徒布道。其中有一个残疾人——驼背惊讶地听着这些新奇的话语，问导师道："为什么你和自己门徒说的话和与我们说的不一样？""这又有什么稀奇的呢！"查拉图斯特拉说，"跟驼背说话就得采用驼背的方式"，"好吧"，驼背说，"这么说跟门徒说话就必须用中学的方式（aus der Schule）说了。可是，为什么查拉图斯特拉跟其门徒说的话，与他跟自己说的话也不一样呢？"而从托尔斯泰伯爵那里，你是听不见这样的话语的，他从不允许读者深入到超出其公然宣称的学说的范围以外，他要我们不要重视他本人，而要看重他那一"流派"。而尼采很善于戴"面具"，他甚至常常把面具戴在脸上。他从来不像托尔斯泰伯爵那样，小心翼翼地保护自己创造的圣殿不让无关的人去染指，尽管尼采无疑比托尔斯泰伯爵有更多理由将自己隐

藏起来;尽管尼采有时还会说出这样一个信念,即作家的全部任务在于美化自身和生活。毫无疑问,无论尼采还是托尔斯泰伯爵,在与学生说话时,都采取了中学生的方式,只向他们交代一些现成的“结论”,而向他们隐藏了其内心深处不平静而又艰巨的斗争,因为他们觉得这种内心斗争,是专属于“导师”们的事。正因为此,在他笔下,这样一种纯皮萨列夫式的信念,即“一旦人们有此愿望”,为艺术的艺术便会被其他好的艺术所取代,才会被放在显著位置。托尔斯泰伯爵是知道在这句“一旦人们有此愿望”后面隐藏着的究竟是什么的。这番话并非出自皮萨列夫式的年轻人的信仰,而出自一个长期处于顽强斗争的老人,最终不得不放弃这力量悬殊的斗争的绝望之情。他的这番话并不是为自己想出来的,而是为了他的学生和他人,其目的是为了有可能彻底摆脱如影随形的疑心,放弃业已成为一种难以承受的重负的事业——哲学,而转向比较轻松、简单而又能给人以安慰的工作——布道。

皮萨列夫由以开端的地方,恰恰也正是托尔斯泰伯爵所终结之处。对这一神秘现象只须稍一思考即可明白,托尔斯泰伯爵为什么要在自己的文章中大肆抨击我们和我国的艺术了。他和在他之前生活过的人们一样,无力揭掉蒙在真理身上的纱幕,而只能忘记并且无论如何也要把生活中最要紧的谜给统统忘掉。他写了《战争与和平》,并且暂时得以以胜利者的姿态使自己摆脱折磨自己的无信仰的怀疑的魔圈。在他眼中,1812 年所有的恐怖事件都凝结成为一幅完整的、充满意义的画面。人们伴随着群体大屠戮从东方到西方、又从西方到东方的大迁徙,形形色色的人物,从卡拉塔耶夫和阿纳托利到库图佐夫和安德烈公爵的生活——全都在

他眼前凝结成一个统一而又和谐的整体，而他在这一切之中，看见了呵斥人之软弱与无知的那个预言家之手。《战争与和平》乃是所能达到的心灵平衡的最高理想。

别林斯基曾经在一封私信中说过："即便我得以攀登上发展阶梯的最高一层台阶——即使是那样我也要敦请你们为我计算一下生活条件和历史所付出的全部代价，认真计算一下腓力二世者们的偶然性、迷信及宗教裁判所的全部代价；不然我会从最高一层台阶上一头栽下来。我的亲兄弟中哪怕有一个人不幸，我也不会心安理得。"这段朴实而又言简的话表达了哲学任务的本质。它同时也表现了《战争与和平》的纲领：托尔斯泰伯爵要求命运为他的每一个同胞弟兄提供一份总结算表。而正如他以为的那样，他得到了充分的满足。他在所有事件中，看到了造物主的那只手，于是，他的心境宁静了，也平和了。他不想去教导任何人，因为他认为大家都在向生活学习，而每个人都各有所得。喏，瞧瞧他是用什么样的语句在彼埃尔身上描述这种情绪的吧，"在彼埃尔身上出现了一种新的特征，它能引起大家对他的好感，这就是：他认为每个人都有可能以自己的方式来思考、感受和看待事物；认为我们不可能用语言来打消一个人的信念。这一曾使彼埃尔激动和恼火的每个人身上的合法特点，如今构成了他之所以能接受他人命运和兴趣的一个基础。人们的观点与生活以及观点之间的差异，有时甚至是绝对的相互矛盾，令他高兴，引得他发出温柔的讥笑。"但正如上文所说，托尔斯泰伯爵长久保持了精神的平衡，可与此同时，却丧失了停留在《战争与和平》哲学高度上的可能性。在他身上正如在陀思妥耶夫斯基身上一样，一种不甘忍受的特征，一种认识到自己的

利益不仅与拿破仑和索尼娅的利益而且也与许多许多人的利益相抵牾的意识，开始潜生暗长，因此，他也才会紧紧抓住利亚宾客栈的乞丐和人民不放，为的是以他们的名义来抑“恶”扬“善”。也因此他在当代社会里，在他圈子里的人们身上，没有发现任何好的一面。好的他并不需要，他需要的是坏，以便能对什么东西或什么人发泄郁积在他心中折磨人的生活问题的那神秘而又顽固的、不可解答性的怨愤。尽管托尔斯泰伯爵总是喜欢援引福音书，可他的学说里基督教成分极少。如果把他与圣经相提并论的话，毋宁说他与旧约和先知更相像，他布道的性质和严格要求性，即与后者十分相像。他并不愿去说服人们，他只是想恫吓他们。“按我对你们说的去做吧，若不然你们会成为没有道德、放荡和腐化的生物的。”我曾试图刻意强调托尔斯泰伯爵书中的这样一类话：整整一页又一页纸被铅笔勾画得花里胡哨的。显然，托尔斯泰伯爵首先需要的，是羞辱和屈辱“我们这个社会”，把自己的痛苦发泄在某个人身上，而他的书即无与伦比地达到了这一目的。他想剥夺我们最必要的东西，迫使我们接受我们根本不需要的东西，而他采用的方法又再简单不过：我们需要的，乃是恶；而不愿摆脱它们的人，是没有道德的坏人；而我们所不需要的，则是善；谁若是不愿意接受它们，谁也就不会接受善。而善就是上帝。而这，也正是《论艺术》中他真正想说的一句话：“善是我们生活中永恒的、最崇高的目标。无论我们对善有何种理解，我们的生活除了是对善、亦即上帝的追求以外，舍此无它。”善即上帝。这也就是说，对人来说，除善之外别无目的。

假如托尔斯泰伯爵直到现在也仍和他以往那样，把善理解为

人所赖以为生的一切之总和的话，那么，这样一个定义所包含的意义，就不仅仅是个可能引起争议的问题了。其实是在这一定义出现的当时，它就是错误的，而且，无论如何也不可能被接受。从圣经中我们知道，上帝是按照自己及其同类的样子造的人。在福音书里，上帝被称为我们的天父。但是，在这几部书里，不曾有任何一段文字说到善即上帝。但是，托尔斯泰伯爵走得更远。他断言："根据最概括的表述，我们时代的宗教意识，是这样一种认识，即我们的福祉——无论物质的还是精神的、个别的和一般的、暂时的和永恒的，即在于我们全体人类相互兄弟般的生活和爱情般的统一之中。"这一定义的目标本身，同样也是纯属有争议的。因为，它使得托尔斯泰伯爵有权攻击所有那些敢于认为生活中除兄弟般的团结之外还有别的福祉的人，至于那些把相爱不当作目的，仅仅当作是把人们更加紧密地结合在一起的手段的人，那就更不用说了。托尔斯泰伯爵需要的，是一种能赋予他向人们要求爱其邻人如同履行其义务的一种权力。整部小册子就建立在这一点之上，这给他的愤怒、气恼和宣道提供了一种口实，而并不取决于所有这一切究竟能否给他以其名义言说的那些穷人、那个人民带来哪怕某种利益。正如在陀思妥耶夫斯基那里，被拉斯柯尔尼科夫杀死的女人令其作者有可能窒息这个杀人凶手一样。在托尔斯泰伯爵笔下，被滥用的人民之所以出场，不是为了让托尔斯泰感到轻松，而是为了帮助托尔斯泰从事揭露和抨击。托尔斯泰伯爵懂得他无力去帮助穷人和颠沛流离者；懂得在这方面，他的布道辞必然只能是一种旷野的呼告。如果说尽管如此他依然还是在言说的话，那也只是为一小撮肯于听他话的知识分子讲的，而这些知识分子同样

无力或几乎无力去做任何事，但是，他们的良心在拜读托尔斯泰伯爵的文章时总是能唱出软弱无力而又毫无目的的歌儿来的。他们这些知识分子饱读莎士比亚和歌德，受过贝多芬和瓦格纳的熏陶，会观赏著名艺术家的绘画。他们当然需要这些，而且，他们是多么需要呀！但托尔斯泰伯爵不愿意要这些。去爱自己的邻人吧，这是你们的义务，这应是你们最高幸福之所在。而为你们所尊崇的艺术作品，不光是不好，而且是有害的和非道德的。人们在为它们而掠夺人民，它们却根本不谈什么兄弟般的友爱。因此，应当抛弃它们。

《论艺术》的主题思想便即如此，而我还以为，托尔斯泰伯爵的“扬善”布道辞，其真实动机亦在于此。我不想详尽解析托尔斯泰伯爵在其基本观点周围环布的各类观点了。它们的文学意义纯粹只停留在表层。我们在此所关心的，不是托尔斯泰伯爵对学生说了些什么，而是他对自己说了些什么；对我们来说，从形式上“论证”其“正确性”并不重要，重要的是他的布道，他对文明阶级、对艺术和科学的极端憎恨的来源。我要重申的是，引导托尔斯泰伯爵走向否定的，不是信仰和基督教——有关信仰他未曾在任何地方有过论述。上帝被人用善给故意偷偷置换了，而善即人与人之间兄弟般的友爱。一般说，这种信仰并不排斥绝对无神论、绝对无信仰，并必然导致为了某种原则而企图消灭、窒息压迫他人，并把这一原则当作是必然的，尽管原则本身或多或少总与之隔膜，人们和它的捍卫者们，都不需要它。在托尔斯泰伯爵那里，他总是在喋喋不休侈谈的那种友爱和同情，是没有也不可能有的，诚如我们从他著作中引来的大量引文所表明的那样。这不是因为他与所有那些

能在生活和书本里爱人和同情人的人相比，他不大像一个好人，也非如狄更斯和屠格涅夫的崇拜者们所说的那样，是“一个冷酷、没有心肝的钢铁般的”人。托尔斯泰伯爵对人的爱，无疑比狄更斯和屠格涅夫少，他也极善于对邻人的不幸做出反应。差别仅在于，他的这些“反应”对他来说不是如他人那样是终结，而是开端。区别仅仅在于，对他来说，对别人的需求做出响应和抛给穷人一点施舍，这太不够了——尽管他也大谈给予的乐趣，并把仁慈提升为一种原则。但之所以这样恰恰是因为他太懂得给予所能提供的帮助是太少太少了，他在寻求更好的解决办法，但没有找到，于是只好诉诸布道，而且为了布道消灭了安娜·卡列尼娜、沃伦斯基、科兹尼舍夫、全体知识分子、艺术和科学……

八

于此我们便开始走近托尔斯泰伯爵哲学的对立面——尼采。在尼采那里和在托尔斯泰伯爵那里一样，对一件重大事件的认识成为精神转折的开端——“上帝死了”——正如尼采本人嗣后表述的那样，或“上帝即善”——正如如今的托尔斯泰伯爵所说的那样，他告诉人们，这正是基督教的本质，也是我们这个时代的宗教意识。至于说“上帝即善”和“上帝死了”表达了同一个意思，而且托尔斯泰伯爵和尼采所根据的都是同一个观点这一点，我们可以引尼采的下述一段话以为证明，“开始一天的最佳方式是：醒来后要想一想，今天我能否无论以什么为由而令哪怕任何一个人欢乐。如果能以此取代旧有的宗教习惯的话，那么人只能从这种替换中

获益。”此外还有：“要想赋予幻想中的生物以爱心和善意，则世上业已有的爱心和善意还远远不够。”耳朵里装满了有关尼采是一个冷酷的反基督徒和非道德论者的传言的俄国读者，会为上述这段话居然会出自他的口而感到奇怪。然而正是这段话，可以解释他此后所有情绪的变化。这两段格言都摘自《人性的，太人性的》，即在尼采与叔本华的形而上学彻底决裂后，写的第一部书。如今对他来说，构成第一部著作《悲剧的诞生》——一部具有悲观主义风格的天才的学术闲谈(Causerie)的典范之作——之内容的形而上学，“只不过是一门外表看去似乎是在探讨永恒真理，而实际上是在讨论人的永恒迷误的科学”。他已然不向形而上学寻求解释了。他避开自己那些以审美方式阐述悲剧的理论——而且恰好是在此时此刻，当悲剧显得最必不可少时——，因为迄今为止一直只发生在普罗米修斯心中，发生在俄狄浦斯、索福克勒斯和埃斯库罗斯戏剧中的其他人物心中的悲剧，如今却在他自己的灵魂里进行着。他已经明白，惨痛的不幸绝不会由于我们可以就它夸夸其谈而得到辩护，而粉饰人类之不幸的艺术，于他也不适用。他在寻找另一个避难所，想在那里找到令他得以摆脱如影随形追逐他的那种恐惧感。他急匆匆地奔向“善”，因为他已经习惯地认为，善是全能的，善能取代一切，善即上帝，善高于上帝；假如人类能把自己的全部爱心，不是交给上帝而是给予邻人的话，那他只能从中获益。正如读者所知，这一思想是纯粹托尔斯泰式的。区别仅仅在于，那些年中的尼采尚缺乏历练，全心全意相信善能拯救——区别还在于，尼采的整个命运取决于这一信仰能给他带来什么。正如读者所记得的那样，一种可怕的疾病迫使他不光放弃工作，还必须脱离任何

社会。他总是独自一个人，被痛苦的发作所折磨的他，只能耽于思考，并用简洁的格言形式，把他的思想记录下来，在这样一种特殊的情况下，“善”的力量受到了严重的考验。善究竟能否像哲学家们说的那样，代替一个人整个的一生？尼采哲学就是对这一问题的回答。德国的教授们，其中包括作品已经译成俄文的阿·李尔，尽管也都承认“尼采的作品非同寻常”，是“体验”，是“体验之作”，但他们却抽空了尼采著作的全部意义和全部价值，他们说，这些作品“只不过是一位思想家的体验”，是“作为体验的思想”。而尼采本人更清楚地了解其创作的来源。他曾经说到，他最关注的核心问题是道德问题，说这是他的个人问题，他的整个命运都与这一问题密切相关。[①] 显然，他所探讨的并不是什么“作为体验的思想”，尽管他是一位哲学家，即一个善于条分缕析地解剖自己的思想和感情的人。他的“体验”所与之关联的，并非处于他人兴趣之外的抽象问题，而是我们的整个生活由之形成的那一切。他受着疾病的折磨，注定只能过一种不自由的无所事事、必须独处的孤寂生活，莫非就是这些以及与这些相关的情况，构成了一位思想家的体验？既然如此生活又能有什么内容呢？在尼采身上发生的事情，在我们眼前同样也经常发生在成千上万人身上。因此，所有这些人似乎也极有可能如尼采那样对其不幸做出同样反应吧。可是，他们却沉默不语：他们究竟是不善于还是不敢于提高自己的嗓门，以抗议那些不懂得他们痛苦的人所制订的原则？究竟是哪种情况呢？就连尼采自己在刚开始时也被自身处境的无出路性和屈辱性

---

① *Nietzsche Werke*，T. V，CTP，276.

状态搞得无所措手足，以至找不到任何别的说法．而只说了一句："一个病人是没权当一名悲观主义者的。"有耳朵的人你们就听着吧！"无权"究竟在此意味着什么呢？是谁把这一权力从病人手中夺去的？恭顺和自戕究竟走到哪一步才算到头了呢？一个人身上的一切都被剥夺了，他注定只能经受不间断的考验，却连诉苦抱怨、诅咒痛骂、抗议那不知何故将他惩罚的盲目力量的权利也没有?!

直到生命的最后一刻，对自己无权地位的这种意识，都不曾离开尼采。利希腾伯格教授在结束其对于尼采文学活动过程的叙述时，讲了这样一句幼稚的评语："……当疯狂前来为他的意识生活画句号时，他歌唱着胜利。难道这样的命运还不够美丽吗？"上文引用过的那位李尔教授，他的一段话可以作为对此的呼应(Pendant)。这位教授同样为了安慰读者，说尼采和卢梭一样，"以人格和命运为天才的悲剧性树立了榜样"。我们早就该摒弃诸如此类令人无法容忍的充分表现人们的利己主义的老生常谈了，这些人时刻想着要烤烤火，时刻想要羡慕与此同时鹫鹰在啄食其肝脏的普罗米修斯那"美好的命运"。尼采的命运究竟是否美好，这得去问他自己。而就在当时，他就向我们讲述了何谓天才的"悲剧性"，"一个倾听人们判断的心理学家一声不吭：脸上没有任何表情的他知道，在他有所见识的地方，人们正在尊崇、惊羡、爱戴并颂扬着。他甚至认为就连自己的沉默也应加以掩盖，而为了做做样子，他会赞同第一个出现的、偶然的观点。或许，他处境的悖谬性已经达到如此可怕的程度，以至当他恰好学会如何体验伟大的同情和伟大的鄙视时，人群、受过教养的人们和幻想家们，反而学会了对

'伟人'和神奇的动物——人们可以为了这些动物而欢呼和尊崇祖国、世界、人的尊严和向年轻人作为榜样指出的自己本身——的伟大的尊崇。谁又知道呢？也许在一切伟大的事件中，迄今为止，都只发生过同样一件事：人群在向上帝祈祷，而这个上帝本人实际上不过是一个可怜的被用作牺牲品的动物。"[1]"心理学家"就是这样理解其命运令利希腾伯格教授欣赏不已的"伟人"的历史的。尼采继而写道："这些伟大的诗人——拜伦、缪塞、玻埃、莱奥帕蒂、克莱斯特、果戈理（我不敢说出更重要的人名，但我在此已经意指到他们了）——，无论他们曾经怎样，却不得不是这样的，即他们是瞬息之间的人，总是欢天喜地，敏于感受，像婴儿一样天真，在怀疑和轻信之间摇摇摆摆，轻浮不稳。他们被迫将自己的某种昏话隐藏在心间；他们常常会为了自己所曾体验到的内心的耻辱（innere Besudelung）而想以其著作实施报复；他们一旦翱翔起来，便力求挣脱过分良好的记忆力的不断提示；他们陷足于泥淖，居然会对泥淖情有独钟，他们一直是这样，直到他们自己已经犹如飘荡在沼泽地上空的流火而不再硬要装作星辰时为止，到那时人民才会称他们为唯心主义者；他们往往对生命怀着永恒的厌恶之情而与常常一再浮现于他们心中的无信仰的幽灵搏斗，而无信仰会使一个人心灵冷酷，会教会一个人向往荣誉，而从醉醺醺的阿谀奉承者手中大批量地收获'自信'。对于那个一度曾猜透他们底蕴的人来说，所有这些伟大的艺术家以及一般说来所有那些伟人，他们是何等

① *Nietzsche Werke*, VII, 256.

痛苦啊。”在这段话里被提及名字的就只有拜伦、缪塞和果戈理等人。尼采似乎不大敢提那些比他们更重要的作家的名字。但在另一处地方，他甚至对莎士比亚提出怀疑，这一说法如果不是比刚才的更可怕，那么，也几乎与之如出一辙。读者大约还记得《裘力斯·恺撒》中，当两位首领——凯歇斯和布鲁图斯——在营帐里争吵不休时，诗人闯了进去，想要调解他们，尼采就这一场面写道："莎士比亚拜倒在品德高尚的布鲁图斯的形象前，感到自己与他相距甚远，根本就配不上他。诗人在剧中两次上场，两次都遭受到一种极其难以容忍的蔑视，这蔑视煞像是一声呐喊——一声自我贬低的呐喊。当充满自信、激情洋溢、厌烦已极的诗人出现时，布鲁图，正是布鲁图斯本人，失去了耐性。而诗人往往都是这样的一些人，他们善于以华丽的词藻侈谈伟大——同时也有道德——之可能性，在行为和生命哲学中却鲜能达到平常的诚实。假如他们说的俏皮话非常适时的话，我会乐意倾听的。”“军队里要这些优伶有何用。朋友，滚开吧！——布鲁图斯嚷道。可以把这句话移到写出这句台词的那个诗人的心里。”[1]

这，也就是尼采在一些伟大诗人那里发现的创作动机。如今我们感兴趣的，并不是他的猜测有几分道理，对我们来说判定究竟是什么使他得出这一结论远比这重要得多。尼采没有给出直截了当的答案。有一次，当一位学生请查拉图斯特拉对他的话做些解

① 参见《莎士比亚全集》，第 8 卷，人民文学出版社 1988 年版，第 231 页。——译者注

释时，查拉图斯特拉说："我不属于那类任何人都可以向他们问（为什么）的人，也许只有昨天以来我的体验除外？"尼采哲学的优点之一正在于此。作家往往环绕其地位摆放的大多数各类的"因此"，只不过是一些实际的论据。信念早已成熟，需要的只是强迫人去接受它，所有的理由，只要它能达到目的，也就是说，只要从逻辑观点看它是合法和正确的，就都是好的。而尼采有时也会对其观点"进行论证"，并且还援引历史、哲学等为证，可这样一来，他的议论在外部环境中多么成功，其意义和内涵便会有多少损失。他的"认识"来自于内心的体验，来自于这么一种可怕的经验，它使他得出这样的信念，即病人无权当一个悲观主义者；伟大的作家往往会倾泻其内心的耻辱，在大家都尊崇上帝的地方，实际上有的只是些"可怜的、用作牺牲品的生物"。这种"因此"以及与此相似的"因此"，实际上从未以直截了当的形式给喜欢穷根究底的"为什么"以回答，而且也不可能给它以回答。它们只有在考究他人心理时，才表现得具有独特的洞察力。而假如尼采说，布鲁图斯对诗人所说的话，应当移到莎士比亚自己的心里来看，那么，我们似乎也可以把他自己对伟人之谜的深入探究，当作是情不自禁的供白，其中包含着他以过分久远和记忆力衰退为理由，而不愿意告诉自己学生的那些体验。"如果说与其他心理学家相比我有某种优点的话，这优点就在于：在最为繁难也最为冒险的可逆反性结论形式方面——许多大错就是在这里犯的——，我的观点更尖锐：创世的结论也适用于创世者；行为结论也适用行为主体；理念的结论也适用需要这种理念的人；每一种思维和评价方式的结论，也都同样适用

于隐藏在此类方式之后的需求。"[1]这是他关于自己所说的一句真话。他学会如何能在别人一无所见的地方而有所分辨。可是，一个隐居在"七重孤独"之后的人身上，这样一种独特的洞察力究竟是从何而来的呢？显然，来源只能有一个，他在别人那里，发现了在自己身上所看到的东西。

"每一个深刻的思想家，"尼采说道，"最害怕的，是被人理解，而不是不被人理解。在后一种情况下，他的虚荣心或许受点苦；而在第一种情况下，受苦的却是他的心灵、他对人的爱，因为爱时刻都在说：唉，你今后想像我一样承受同样的苦难（es auch schwer haben）吗？"[2]读者根据以上所说，想必能在某种程度上理解尼采下述一段话的意思："至于我的病，那么，它对我无疑比健康对我更加功德无量。我的体格之所以强壮皆有赖于它，一个人一旦有我这样的体格，那么，凡一切无法把他打垮的东西，都只会使他更强壮。我的全部哲学也同样有赖于它。只有达到极点的痛苦，才是最后一位精神解放者；痛苦能教会人以达于极致的怀疑，它能让每一个 U 都成为 X；都成为货真价实的、真真正正的 X，亦即字母表中倒数第三个字母。只有达于极点的痛苦，那种缓慢的、长期的、我们一旦有了它便会像在干柴上熏烤一般温吞的痛苦——只有这样的痛苦才能迫使我们这些哲学家下潜到我们心灵的最底层，而把一切好轻信的、好心肠的、遮遮掩掩的、软绵绵的、曲里拐弯的，总之，举凡我们从前曾经认为是我们人性之所在的一切，统统从身

① *Nietzsche Werke*, VIII, 194.

② 同上书，VI, 268。

上抛开。”[①]所有这些自觉或不自觉的坦白，都向我们揭示出，尼采是带着怎样的需求来探讨“善”的；揭示出，当尼采断言道德问题是他自己的个人的问题时，断言他的命运与之息息相关时，他期待于道德的，究竟是什么。我要重申的是，也许，道德并不是第一次不得不同一个处在尼采这种境遇下的人打交道。而且继尼采之后，或许还会有许多人说：“我怀疑这样的痛苦究竟能否使人‘变好’，但它无疑能使人更深刻。”[②]然而，在尼采之前，尚无人敢于公开地以自己的经验对“善”的众所公认的主权进行检验。尼采说“病人无权当一个悲观主义者”，但在他之前的其他人认为，如果道德并不能证实一个人的期待——即过失不在道德，而在于该人自身，那么，一个病人（即不幸者）就无权期望道德的桂冠。而在此之后，当我们进一步详尽了解了迫使尼采放弃青年时代理想的那些原因之后，这一点就会变得更加清楚了，但在此时此刻，我们还必须再次刻意指出这样一个极其重要的情况。尼采直到其生命的最后一刻，都始终是一个充足意义上和最普通意义上的有道德的人。他连一个婴儿也不愿伤害，而且像少女一样明智，他对被人视为义务和责任的一切，都以十足的劲头和过分诚恳的努力来加以履行。我们已经引用过他的两句格言：“人无论为什么也不像为自己的美德那样付出那么昂贵的代价”和“谁不曾为自己的好名声而牺牲自己本身了呢！”[③]对我们来说，这段话里所包含的论证价值是不可

① *Nietzsche Werke*，VII，207.

② T，V，CTP，8.

③ 同上书，VII，103 和 97。

估量的，它比那些真挚而又诚实的人们费尽九牛二虎之力写出的厚厚的传记更加重要。传记作者们想要把尼采描写成与我们既定的、有关天才之本质的传统观念相符的、一切伟人的范本。对于我们这些力求在一位德国的反基督徒和俄国的基督徒之间，寻找契合点的人来说，回想一下托尔斯泰伯爵的有关供白，想必是很有趣的一件事。托尔斯泰伯爵从来不曾为自己的美德付任何代价，但却为罪孽付了代价，而且，付了很多。喏，这就是他的原话："在我这超尘世意义的幸福一生中，为了宣扬和平我为我自己招惹了许多痛苦，这些痛苦，即使是放在受难者基督身上，也够他招架的。我一生中所有最艰难的时期，从大学时代的酗酒、决斗和参战之前的放荡，到身体欠佳和如今我生活在其中的不自然的生活条件，所有这一切，都是为'和平'而承受的苦难。"显而易见，除此之外，正如如今托尔斯泰伯爵对其过去所做的评价那样，他过去曾心甘情愿地做过许多恶，在一生当中，他找不出这么一个完全用来行善的时期（他一生中最后的岁月理所当然不计在内）。他从自己那有罪的一生中所得出的结论，与尼采的恰好相反："让任何一个诚挚的人好好回顾一下自己的一生，那他就会看出，他一次也不曾为了实践基督的学说而受过难。"问题仅仅在于，既然托尔斯泰伯爵本人尚且犯过如此多的罪恶，那他是否可以充当评判自己是否是他人的行善者的法官呢？显然，在托尔斯泰伯爵用以指称尼采的"非道德"这个意义上，尼采要比他更有权威：他一生不酗酒，不放荡，不决斗，总之，凡充满托尔斯泰伯爵一生中的那些事，他都不曾有过。尼采是在行"善"，善却在他身上开了个狡猾的玩笑。当他还年轻、强壮、健康；当他即使不用善的抚慰也还过得去时；也就是说，当通

常的人们往往会为之高兴以之为生的一切他同样也拥有时，善为他带来了丰厚的天赋。可当他的一切均被剥夺，当他只落得个形影相吊时，善却像一个不忠实的朋友弃他远遁了。当人们称之为疾病的那一可怕的变化在他身上发生时，他还不满30岁，于是乎他一下子就成了普希金诗里写的那位好嘀嘀咕咕的伊斯兰教徒——睡着时是个少年，等醒来却成了病体支离的老头，他恐惧地意识到生活已经过去了，而且永远不会复返。可死神尚未到来，他还得在浮士德那首抑郁的歌——你应当承受损失（entbehren sollst du，sollst entbehren）——的伴奏下生活。于是，他开始竭力向善——他唯一可以向之祈祷的上帝——祈祷！他心中没有别的上帝，再说他也不敢去向往别的上帝，而这也就是为什么他不敢当一名悲观主义者的原因：因为，若从心理学角度说，这个上帝是人们专门（ad hoc）为了放松和抚慰自己而臆想出来的，正如病人的悲观主义，不是客观审视的结果，而是个人命运未能成功的结果一样……

九

但尼采是否寻找过上帝了呢？他对基督教的猛烈抨击，已经足以证实这一点了。在我们这个时代，对“有教养”的人来说，他的抨击已然成为完全不合乎时代的了——托尔斯泰伯爵比他人更好地了解这一点。更何况尼采不像其他作家——比方说伏尔泰或青年海涅——那样，对基督教的抨击完全是由一些与此无关的政治见解引发的。尼采与此恰恰相反：国教通常的敌人所具有的一切

民主主义的期望都与尼采格格不入。不但如此，尼采认为基督教的一大罪过就在于广泛宣扬现代的人人平等观念，有关这一点，他总是挂在嘴上，不厌其烦地、激情洋溢地说了好多——尽管实际上他对社会问题冷漠到了幼稚的地步。基督教之所以引起他的关注，正因为它是一种宗教，一种应能为他解答所有疑惑，把他从对生活的厌恶感中解放出来的学说，他一直持续不断地关注这一问题，尽管他曾信誓旦旦断言："病人无权当一个悲观主义者。"尼采是近代史上第一位、兴许也是唯一一位充当了作为一种宗教的基督教之敌人的哲学家，而且，更重要的是，他是那些为数不多的几位居然敢于在他们需要福音书的安慰甚于世上的一切之时，起而否定福音书的抚慰的人之一。人们迄今为止往往都说，一个人"必须"有所信仰，"必须"当一名教徒。这种说法用到尼采身上就不能不彻底改动一下了。我们必须这样说，即"**一个人有权有所信仰，有权当一名教徒**"。尼采的无神论史就是寻求这一权力的过程。如果说他并未找到这一权力的话，那显然也不是由于他自己的"过失"。在此，当然根本谈不到托尔斯泰伯爵在谴责当代知识分子时常常说到而人们也喜欢把它加于非教徒的那个所谓的"恶的意志"。相反，尼采为了找到一种信仰，而付出了自己的全部心力。如果说他终竟未能找到它的话，那也是因为条件所限，在这样的条件下他注定不可能找到信仰。认为无信仰唯一可能的原因在于不愿承担基督教所赋予的责任的托尔斯泰伯爵的这样一种心理学，显然不适于用在尼采身上。基督教不曾为尼采和处于尼采那种境遇的人预备下任何责任，对被侮辱者、不幸者和病人而言，人人都是平等的。而尼采很清楚地了解这一点。他说，在所有时代，甚至

包括多神教时代，人们也都为了上帝而牺牲自己最珍重的一切。因此他问道，轮到我们，又该向上帝奉献什么以作牺牲好呢？喏，让我们瞧瞧他对这个问题所提供的答案吧："难道最后我们还不应该牺牲一切抚慰、神圣、疗救，所有希冀，对潜在和谐、未来的极乐和正义的全部信仰吗？难道我们不应该牺牲上帝本身，并出于对自身的残酷，神化石头、愚蠢、重负、命运和虚无吗？为了'虚无'而牺牲上帝，这一悖谬而又神秘的、最后的残酷，落在了我们这一代人的肩上：对此，我们毕竟还知道点什么。"[①]而这，也就是尼采的无神论，它不是备受鄙视的责任，而是一种业已失去的权力。"我们那些自然科学家天主们的自由思想，在我们眼中不啻为笑谈，在这类事上，他们缺乏我这样的激情和我这样的痛苦"[②]——尼采在最后一部著作《敌基督》中，如是所云。尼采很清楚受过教育的人对宗教通常是十分冷漠的，他很善于评价这种现象，他对年轻时的自己记忆犹新，那时，对他来说，叔本华和瓦格纳就是一切的一切；那时，在伴随着20年代那场可怕的悲剧的大炮轰鸣声中，他躲在阿尔卑斯山偏远的一隅里，引经据典，充满爱意地阐释着"悲剧的诞生"。且看他对这一时期的回忆。他不习惯谈论自己，而总是谈别人——谈德国人，谈整个学术界。而我们已经知道，他的消息是从哪儿得到的，"在目前远离宗教而生活在德意志的那些人中，我发现形形色色的人和各种各样的'自由思想者'。多数人

---

① *Nietzsche Werke*，VII，89.

② 同上书，VIII，223.

凭着持续不断、勤奋勉力的工作，其宗教本能一代又一代地退化了，以至到后来他们甚至不知道宗教实在说有什么必要。于是，他们以一副愚钝的惊讶的样子审视自己在人们当中的存在。他们觉得自己——呵！这些可爱的人呀——有自己的一大堆事和满足就足够忙活一气了，还谈什么'祖国'、报纸、'对家庭的责任'。显而易见，他们根本抽不出一点时间关心宗教问题，更何况，老实说，他们还不是十分清楚宗教说的究竟是什么——是一种新的满足感，还是一种事业。因为——他们对自己说——要说人们之所以走进教堂，仅仅只是为了破坏自己的情绪，那是绝对不可能的。"继而还有："一个信徒甚或普通的笃信基督的人，对于如今的一位德国学者来说，要使之严肃对待宗教问题，究竟需要具备多少善的意志——说成良善的意愿也未尝不可——的问题，连一点概念也没有；受自己行当的影响，他倾向于以一种傲慢的、掺杂着对理性的'不洁'的轻微蔑视的、通常总是表现在那些尚未彻底脱离教会的人身上的、善意的愉悦感，来对待宗教。"这来自尼采自己本人的经历，因为它说的是别人，所有的德国人和学者。但尼采的结论是根据新的经验得出的："每个时代都有其自身的神圣的天真的外观，而其他时代对其居然能发明这样的外观只能感到钦羡，而在一个意识到自己在忍耐的真挚诚实、在信念的无忧无虑、易于轻信上是多么无与伦比的学者身上，包含着多么深厚的、受人尊崇的、婴儿一般的、愚得没有边际的幼稚性呵，可由于有了这种幼稚性，学者却以为教徒与自己这类人相比，属于低级类型，而他早已就摆脱开这类人了——他是个小人物，一个要求严格的侏儒，一个平民，一

个勤谨而又诚实的制造'理念'和'现代观念'的工作者。"[1]尼采书中充满了此类及诸如此类的思考，显然，他的思想，一度曾如此关注理论上的悲观主义、语言学研究和艺术，以致竟然没工夫向探讨宗教的领域瞥那么一眼，因此，生活在学术圈中的尼采，由于这个缘故而具有了这个圈子常有的、对上帝的善意的鄙视态度，可如今，他的思想却全部集中在这样一种认识上，即此前所看重的一切根本就不值得关注。对"上帝不在了，上帝死了"这个他曾经如此平静地从别人那儿听来的不加任何检验就给予接受的消息，如今却在他心里引起了一种神秘的恐怖感。喏，瞧瞧如今的他是如何传达这种感受的吧："你们可曾听见，那个疯子在阳光炽热的大中午，点起一把火炬，跑到市场上，不停地高叫：'我在寻找上帝，我在寻找上帝'吗？——疯子周围的人们都在嘲笑和讥讽他。可是，那疯子却跑进人堆里，目光逼视着所有的人，喊道：'上帝在哪儿？我告诉你们吧，我们把他给杀死了——这里面有我也有你们。我们都是凶手。可我们是怎么把他杀死的呢？我们怎么能把海喝干呢？能把所有地平线上的色彩都擦掉的海绵，是谁交给我们的呢？我们为什么要让地球和太阳分开了呢？如今地球在往何处去呢？我们又在往哪儿走呢？在远离太阳吗？我们是不是在不停地坠落？我们是不是在四分五裂——向后、向前、向旁边——运动呢？上和下还在吗？我们是不是在无穷的虚无中徘徊？我们闻到的，是不是来自空漠空间的气息？我们是不是冷得很？夜是不是越来越黑了？是不是大白天也得点火炬了？难道我们所听到的嘈杂

① *Nietzsche Werke*, T. VII, CTP, 81—83.

声，不是掘墓人在埋葬上帝吗？难道我们没有闻到腐败的气息吗？那是神祇们在腐烂呀！上帝死了！上帝不会复活了！是我们杀死的他！如今，我们这些凶手中的凶手，该如何安慰自己呢？世上所能有的最强大、最神灵的存在，在我们脚下流淌着鲜血。谁会为我们洗去血渍？什么样的水能把我们洗净？我们必须构想出什么样的赎罪的庆典，什么样神圣的游戏？难道说这件事的宏大，不是已经大到我们无法承受的地步了吗？难道说为了能配得上神祇，我们自己不是也应该成为神祇吗？历史上从来就未曾发生过比这更大的事，而谁若是后我们而降生，那么他仅凭这一点就隶属于比此前所有历史都更高的历史。'说到这儿，那疯子又开始仔细端详他的听众，众人一言不发，吃惊地望着他。最后，那疯子将火把扔在地上，火把被打得火星四溅，马上就熄灭了。'我来得太早了'，疯子说，'我的时代尚未到来，这一可怕的事件还在路上，还在进行中——有关它的消息，尚未送达人类的耳朵。雷鸣电闪要让你们看见和听到都需要时间，星光需要时间，事业也需要时间——等到这一切都发生之后。目前这件事暂时还十分遥远，比最远的星体还要远，可你们毕竟把它给完成了。'"[①]尼采就是用此类及诸如此类的话来讲述其无神论的意义的。显然，涌现在他头脑里的所有比喻，在他看来，都不足以向人传达当他"看见和听到"上帝被杀死了时，他所体验的空虚的可怕印象——而就是他，曾经断言，要想向幻想中的那些生物奉献，人所拥有的爱心还远远不够。显然，他有足够爱心，很多很多，甚至太多了。显然，假如能允许他有所信

---

① T. V，CTP，164.

仰的话，他会知道得很清楚，上帝在他眼中会成为什么；显然，要想引导尼采走向信仰，并不需要有旁的什么影响。尽管如此，他还是没有屈从于信仰，而把自己对潜在和谐、对未来的极乐和正义所抱的一切希望，全都牺牲了。托尔斯泰伯爵认为，有可能使之成为人人必须具有的“我们时代的宗教意识”，在被人们当作是教堂钟声的地方，拒绝执行自己所承担的公务。显然，信仰还是不信仰并不取决于人的意志，因此，托尔斯泰伯爵的基本观点——由于它，一个人一旦有愿望，就能在生活中为自己找到道德的支柱——从公理变成了定理，甚或可以直截了当地说，变成了无论什么都无法加以证实的真理。而与此同时，我们还搞清楚了一件事，即托尔斯泰伯爵并未完成他为自己提出的全部任务，他使自己解脱了把人引向宗教的职责，而占有了为了人的无信仰而抨击人的权力。上文说过的话我在这里还要重申一遍：托尔斯泰伯爵之所以这么做，不是因为他不明白人们期待于他的究竟是什么，而是因为他无法无论是为自己还是为他人彻底完成这一伟大任务。在尼采无所信仰的地方，托尔斯泰伯爵也不信。但尼采并不隐瞒这一点（他隐瞒了别的什么），托尔斯泰伯爵却认为可以不对自己的学生讲述他心中的、在其之上他在文学领域建造了如此辉煌的宣道大厦的空虚。他们两个谁对——是尼采还是托尔斯泰伯爵？哪种做法更好——是掩盖自己的疑心、向人宣讲自己的“学说”，指望人们一旦有了这种学说也就够了，在他们头脑中，永远也不会出现曾经苦苦折磨过其导师们的那些问题好呢，还是开诚布公好？学生当然不敢谈论导师对之三缄其口的事情！这样一来，我们所得到的，该会是怎样一种奇特的组合呵——诚恳的伪君子、明晰睿智的话语和浑浑噩

噩的头脑！难道这一良善却诚实的谎言，在第七层地狱里不会受到惩罚吗？难道有什么人居然会需要这些伪信仰的受难者吗？曾经有过一段时期，人们用火与剑把人引向宗教甚或基督教。如今不会有这样的事了。我们知道在这件事上，就连道德权威也是不允许使用的工具。我们想要让人们有所信仰，而且，要让他们的信仰如最初的基督徒那样坚贞——那时，人们曾用拷打强迫他们放弃基督；那时，科学、艺术以及社会权力的威望，一切都在与新学说作对。唯有这样的信仰才能得到我们的尊崇。假如说就连恰当此境的尼采尚且不能有所信仰的话，那也不应成为我们雷霆般布道的理由。相反，这里需要的就只是沉默和倾听，以便弄清，为什么从前曾是比较轻松、可以涉足的——无论如何尚且可能的——通向信仰之路，如今对于那些最需要它、最热切地寻找它的人，反而封闭起来了呢？在这种情况下，就只有需要将自己身上那个怀疑的声音彻底压抑下去的那个人，才会大声地布道。可这样做有必要吗？这样做不是为了托尔斯泰伯爵——什么对他好一点，他本人知道得很清楚——而是为了读者；为了那成百上千个尼采，他们一面承受着尼采式的命运，一面又没有勇气用自己的语言说话；他们表面恭顺，心里却怀着恐惧重复着别人布道辞里他们并不理解的话语。这就叫听天由命，它同样也是人们为了各种冠有美名的事物的名义，而作为职责向众人提出的一点要求。但这公正吗？要知道，归根到底，这一要求的理由只有一个：封住不幸者和失意者的嘴，以便让其他所有人在一定时期或时间以前安安静静地生活下去。但尽管如此，这也是不公正、不可能的。托尔斯泰伯爵想要通过引进好坏艺术新定义，对艺术中可允许性范围加以限制的

企图，当然不会有什么结果。人们过去以及将来都会永远倾诉蓄积在他们心中的话语，任何诗学无论是亚里士多德的还是托尔斯泰的，也无法压抑强烈的痛苦。但在此处，我们所要关心的，并不是这么一个纯实际问题。对我们来说，下述情况，即托尔斯泰伯爵背离了自己的任务，闭眼不看自己所面对的问题，这比任何问题都更加严峻，更加重要。他很清楚寻找信仰而又找不到信仰究竟意味着什么。他笔下的列文——一个年轻、健康而又顾家的人——之所以差点自杀，就是因为他找不到上帝。托尔斯泰伯爵是否有权要求我们：如今，在他断言说“善”和“兄弟般的爱”就是上帝时，我们也不要怀疑其话语的真实性和诚挚性呢？他是否有权要求我们不要把他向“无信仰者”发泄的怒火和他作为包治所有灾难的万应灵丹提出的体力劳动这一处方，当作是一个巧妙的、兴许也是笨拙的、想要回避其自身的疑心的策略呢？

十

然而，这些手段都无法以新颖自诩。人们早就懂得，劳动——任何劳动，而不光是体力劳动——会干扰思考。比这更早以前人就已有了这种信仰，即愤怒可以暂时压抑人类心灵的无论什么需求。人们不光在我们这个时代针对尼采，而且，早在此前的数十年以前，处于各种地位的人们就曾因海涅的“不信神”而对他气愤填膺。假使人们用这种方法来反对海涅的少作——其青年时代写的诗歌表现了一个不知道“实在说，宗教存在有何用”的人的轻浮——，那倒也情有可原。然而——尤其是德国人——他们之所

以不愿意原谅海涅，恰好是因为他的晚期作品，即“褥垫墓穴”(Matratzen-gruft)时期的作品。显然，在所有被钉牢在床上、已无任何复元希望的瘫痪病人身上，其无信仰中已经不可能再有什么“恶的意志”了。这样的人在生命中最需要的就是信仰。在他身上，通常能够把人引向无神论的那类“诱惑”，已经不可能对他产生什么作用了。假如在海涅身上直到生命的最后一刻，信仰的涨落总是在不断进行；假如他身上的每次涨落都有表现为抗争取代听天由命、嘲讽取代恭顺的话，那么，所有这一切，与其说让我们有理由表示愤怒，倒不如说它们能让我们更加坚定地相信，真理在我们这边。但与此相反的是，如果从真正宗教的、崇高的观点看，海涅的情绪尤其值得我们重视的时候，恰是在他进行亵渎神圣的讽刺之时。使德国文学史家如此恼火的《罗曼采罗》后记，以其真挚坦率——实质上，这是人在对待上帝方面首要和必要的义务——而为我们珍重。海涅说道：“假如你想要拥有一个可以帮助你的上帝，那么，全部问题即在于，你应当既与其人格，也与其彼岸性，更要与其神圣的属性——仁慈、睿智、公正等——和解。”[①]从托尔斯泰伯爵以雷鸣般的声音表述的观点看，这样的话——或思想——是不能允许的。这正是必须对之保持沉默的东西。而海涅却在临终前既在诗歌也在散文中说了。他在思考未来生活时写道：

坐在云端高歌赞美诗

这样来消遣时间同样不是为我所安排

① Heine H，Werke und Briefe Berlin，1961，Bd. 2，S. 188.

Auf Wolken sitzend Psalmen singen
Wär' auch nicht just mein Zeitvertrieb

当他处于病痛的不断折磨，最后的希望唯有死亡时，他心中迸发出这样的话语：

哦，上帝，请缩短我的痛苦，让人们把我早早埋了吧；你可知道我根本就没有应付痛苦的天赋呵。

哦，天主呵，你的出尔反尔好让我吃惊：你创造了天底下最快乐的诗人，如今，却又剥夺了诗人最好的情绪。

病痛令我的欢乐大为减色，把我变作一个忧郁的人：假使这一可悲的玩笑永无终点的话，我最终会做天主教徒的。

到那时我要把呻吟塞满你的双耳，就像别的好心肠的基督徒那样。哦，天呐！一个优秀的幽默大师就要死掉了！[1]

O Gott，verkürze meine Qual，
Damit man mich bald begrabe；
Du weisst ja，dass ich kein Talent.
Zum Martyrthume habe.

Ob deiner Inkonsequenz，o Herr
Erlaude，dass ich staune：
Du schufest den fröhlichsten Dichter，und raubst

① Heine H，Werke und Briefe Berlin，432。

Ihm jetzt seine gute Laune.

Der Schmerz verdumpft den heitern Sinn,
Und macht mich melancholisch,
Nimmt nicht der traurige Spass ein End',
So werd' ich am Ende katholisch.

Ich heule dir dann die Ohren voll,
Wie andre gute Christen—
O Miserere! Verloren geht
Der beste der Humoristen!

我之所以从海涅晚期诗文集中援引了这一片断，仅仅为了说明我们这个时代中宗教意识的特征罢了。托尔斯泰伯爵以一位布道者应有的方式，以不容置疑的语言描述了这种意识，把它当作某种可以依据愿望或给予接受或给予否定的东西。然而，正如我们从海涅和尼采的上述供白中可以看出的那样，愿望在此无任何干系。查拉图斯特拉对其学生说道："你们还没有去找我便把我给找到了。所有信徒所做的事，皆有类于此，正因为此，任何信仰并没有多少意义。现在，我要你们失去我而找到你们自己。而当你们背离我时，我却会回到你们身边。"[①]对尼采来说，背弃是重新得到一种学说及其导师唯一必要的方法。新诗意和新艺术就来源于这

① *A. S. Z.* Von der schenkender Tugend.

种背弃。《神曲》即由此而来，而托尔斯泰伯爵却认为此作不能纳入他所开列的可以一读的简短书单。但丁在人生道路的中途，在幽暗的森林里迷了路，在寻找走出密林的出路。他曾经进到过那扇可怕的门后，那门上悬着的题词，会令每一个有幸以但丁的语言读到它的人战栗不已。结局是人所共知的：欲进此门者须抛弃一切希望(lasciate ogni speranza voi ch'entrate)。对但丁所说的，移用在莎士比亚身上也一样。莎士比亚最优秀的诗作(第二个阶段，都来源于必须摒弃一种学说以便能用自己的力量来重新获得它的必要性)。[①] 对我们的要求则比这更多。我们亦应背弃，诚如托尔斯泰伯爵曾经并且直到现在也依然都在弃绝一样。我们应当理解尼采通过疯子的口所说的那种处境的全部可怕之处，它隐藏在海涅的幽默之后；但丁也曾在那扇门后体验过它；至于说莎士比亚的悲剧和托尔斯泰伯爵的小说和布道，也都来源于这种恐惧。在远古渺远的时代里，只有极少数人了解这些生活的可怕之谜。其他人只是徒得信仰之名而已。如今时代不同了。而人们获得宗教意识的途径也与往昔不同。从前人们只须有布道、有威胁和道德权威就够了，如今人们的问题更多了。如今当然不是所有人，甚至在"受过教育的"人们当中，也只是其中的绝大多数人，"以迟钝的惊奇观看着宗教的存在"。

因此，力求要满足人类精神之高尚需求的艺术，不可能为全体人类所理解。一些人欣赏"被毒化的良心"或"楚尔金强盗"，并在此类戏剧中得到享受；另一些人则喜欢读但丁、歌德、莎士比亚及

---

① 此处字迹不清，姑从疑。见原书第 103 页。——译者注

古希腊悲剧家，到他们那里寻找对痛苦地折磨着他们的那些问题的答案。托尔斯泰伯爵说“上流阶级艺术脱离了全民艺术而有了两种艺术：民间艺术和老爷们的艺术。”不，这是纯粹根据表面的、不重要特征所做的一种划分。老爷艺术中有许多东西，如果不是它那陌生的布景和语言的话，则与任何一个农夫都很适宜。而在许多老爷们眼中，《麦克白》《李尔王》和《普罗米修斯》乏味得很，因为这些老爷们之所以肯去观看“古典”戏剧演出，仅仅是因为有一种观念，认为此类剧本具有什么教育意义或诸如此类的意义罢了。但实际上，对于那些喜欢“受折磨的良心”而觉得莎士比亚乏味的人，如能听从其趣味的诱导那倒会是十分明智的选择。他还没到时候，不妨让他暂且为他所喜欢、所需要的东西而高兴好了。托尔斯泰伯爵本人在《伊凡·伊里奇之死》这部如此神秘地想要打破“宗教情绪”，表面上看似乎十分完美和谐的作品中，告诉我们说，最近一段时期以来，[①]当通过劳动和“法则”拯救人类的方案已经被他拟定好后，他心中的疑虑，并不比海涅或尼采少，而我们所面对的这些问题，当时也曾是他本人的问题。

喏，瞧瞧他是如何讲述伊凡·伊里奇的临终时刻的吧：“他明白他完了，复元是不可能的了，结局来了，这是最后的结局。”……“在所有这三天当中，他无时无刻不在一只黑口袋里——一种不可见而又不可遏止的力量，把他塞进了这只口袋——拼命挣扎，他像个落在刽子手下被判死刑的待决犯一样拼命挣扎着，但他意识到

① 《由莫斯科通信引起的思考》写于1882—1883年间；《伊凡·伊里奇之死》则写于1884—1885年间。

自己是不可能获救的了，每一分钟他都能感到，尽管他一直都在奋力挣扎，但他离那令他恐惧的东西是越来越近了。他感到自己的痛苦还在于，自己被吸进了一个黑乎乎的大洞里了，而他无法穿过这一眼大洞，这使他更加痛苦。"这篇小说的主题尽现于这几句话中。好好听一听这番话吧。托尔斯泰伯爵所选择的是怎样的话呵！"完了""结局、最后的结局""黑口袋"等等，这些词汇难道不是散发着梅特林克的彼岸（l'inturse）情绪的气息吗？诚然，托尔斯泰伯爵在小说的结尾部分，似乎对这一问题给出了答案。"一种意识妨碍（伊凡·伊里奇）爬过去，那就是：他的一生过得很不错。对其一生所做的这一辩护纠缠着他，不放他往前走，但也因此而使他更加痛苦。"小说在开头部分整个就是在向我们讲述伊凡·伊里奇的一生何以不好的缘故。他过分吝惜自己，过分看重体面人生的愉悦怡人，过分看重中等人家的幸福，而只是在此时此刻，当悲剧到来时，才头一次感到自己把一生中最美妙的东西给耽误了。但这只能令他更加恐惧。可是，当他与自己的一生全部结账以后，这样一种洞察力于他又有何用呢？他穿过洞窟的尽头，"有什么东西发出亮光"，而他也"蓦然间认出了真正的方向"，可这一切又当得何用呢？对这一问题，可能会有的答案究竟是什么呢？"拯救他们（周围的人）并使自己从这种痛苦中拯救出来"，要的就只是这个？当伊凡·伊里奇听到有人俯在他头上说"完了"时，他所说的最后一句话是："死结束了。再也不会有死神了。"这究竟是什么意思？而"不曾有过死亡的恐惧，因为未曾有过死亡。代替死亡的，是光明？"这句话究竟意有何指？托尔斯泰伯爵在心中对这一无瑕疵的人这一场恐怖悲剧有何解释？他的答案是布道：爱邻人、爱劳动。

但人们并没有问他这个，而他自己也不曾向自己提问这个。读完伊凡·伊里奇，我们也压根儿不会对我们究竟怎样才能摆脱如他那样的命运这个问题生发兴趣。相反，我们会和别林斯基一起，要求为历史和条件等的每个牺牲品提供决算，而且，我们不仅不愿意爬到发展的最高一层阶梯，相反，如果无人就伊凡·伊里奇的事做出回答的话，我们情愿从最高一层阶梯上一头栽下去。

《伊凡·伊里奇之死》作为一件艺术品，是托尔斯泰创作的优秀珍宝之一。它是托尔斯泰伯爵用浓墨重彩画的一个大问号。它从所有布道的欢快簇新的色彩后面凸显出来，而托尔斯泰伯爵就是想要用它来迫使我们忘记自己过去的怀疑。而事实上任何布道都无济于事。无论托尔斯泰伯爵如何否认自己的过去，无论他如何吹嘘"过失"这个词；无论他怎样威胁我们要把我们革出道德——而用他的术语，此即上帝——的教门，我们也仍然还是要像迄今为止托尔斯泰伯爵所做的那样而不断提问。我们知道事情并非如此；知道面对道德可以有所谓"过失"，面对上帝则不会有，因为道德出自人类之手。以下这一有趣的片断，摘自查拉图斯特拉与一位在"上帝死后"失了业的老牧师之间的谈话。老牧师是这样讲述上帝之死的："那些把他作为爱的上帝而颂扬的人，对爱本身却不够珍重。难道这个上帝不也想要成为一个法官吗？爱人者不知道何为赏罚。在他年轻时，他的上帝来自东方，他十分严峻，报复心重，为了让自己的宠儿们开心，他设下了地狱。后来，这上帝老了，他变得温柔，富于同情心了——他变得更像一个祖父，而不像父亲；或更不如说，变得像个老太太了。他萎靡不振地坐在壁炉边，仔细端详自己那一双老年人的脚，生命已令他厌倦，他软弱无

力，奄奄一息，直到同情使他最后窒息的那一刻。”……“牧师嘛”，查拉图斯特拉打断他说，“你是否亲眼看见过？也可能这样，但也可能那样。神祇们死的时候都各不一样的。可这又有什么区别！无论如何，他终究死了呵。他冒犯了我的听觉和视觉——对他我不愿说出比这更糟的话。我喜欢目光敏锐且说话直率的人，可他——这你也知道的——不过是个老年牧师，他身上有许多你的特征，牧师们的特征。对他我们可以有各种理解，可更多的时候我们根本无法理解他。由于我们没有很好地理解他，他是多么生我们的气呀。可他为什么就不能把话说得更明白一些呢？如果说问题出在我们的耳朵上的话，那他为什么要给我们一副听力不太好的耳朵呢？是我们的耳朵里有耳垢吗？可那又是谁搁在我们耳朵里的呢？他没做成的事儿可是太多啦！但他向自己的造物主实施报复——因为他没有把他们做成功——这一点，却有违良好趣味地犯了罪。正直中有一种良好的趣味，它最终会说：让这样的上帝滚蛋吧！最好是根本没有上帝，最好是以自己的恐惧为基础塑造自己的命运，最好是做一个傻子，最好是自己去当上帝。”[①]

读者不要因这几句话而感到受辱。我故意用小写字母书写上帝这个词，因为这里所说的，是与善、亦即非用大写字母写的上帝，是平起平坐的，这样的上帝不过是布道者们用以把自己与自己的学生隔开的那道屏风。让我们来听听那牧师是如何回答查拉图斯特拉的吧：“噢，查拉图斯特拉，你即使根本没有信仰，你也比你所想的更正直！是上帝本人把你变成不信神的人的。难道不让你信

---

① *A. S. Z.* Ausser Dienst.

仰上帝的，不就是正直吗？"为使读者能更清楚地了解尼采是如何能够理解并如何理解被他所杀死的上帝的，我们援引他最近的一段格言，它为道德的世界秩序下了个定义："什么是道德的世界秩序呢？此即一成不变的神的意志，因为有这一意志，我们才能知道，什么该做什么不该做。一个民族和个别人格的完整性取决于他们在多大及何种程度上从属于神的意志。"而这，也正是托尔斯泰伯爵为其学生提供的那个观点。托尔斯泰伯爵希望他的学生即使不知道法则是为了什么的也要接受法则；希望伊凡·伊里奇们能在生活教会他们衡量人类存在之尊严的并不是"愉悦"程度之前，先行摒弃其在这世上所最珍重的对中庸之寻求。他采用传统道德一贯以之威胁人们的全部武器来威胁人们，他想要人知耻、知恐、知惧，目的只是要他们能遵守法则。也就是说，他要人们做他们此时此刻并不需要并感到陌生的，但或许总有一天会认为较好的事。如今，道德生活和布道是他所最需要的。这能把他从噩梦中拯救出来。但他人有他人的梦。而对他人来说，托尔斯泰伯爵的作息制度无法为其提供任何益处。那他怎么有权称自己的道德为上帝并封闭真正上帝的探索者们的道路呢？牧师和查拉图斯特拉的谈话告诉我们，"上帝-善"所能给予尼采的满足是多么少呵，而其关于"上帝-法官"的观点，又如何迫使尼采从其惯常所持的宗教观念上退了下来。而这丝毫也不奇怪，托尔斯泰伯爵总有机会"自我完善"。年已 50 多岁的他尚能穿上农夫的衣服，下地耕田，躬行善事。可是，假使他处在尼采的地位，即根本不可能"自我完善"，即年龄不允许、将来已无从谈起，有的就只是过去时，他又该如何是好呢？到那时，"善-上帝"公式又会告诉他些什么呢？对这

种情况托尔斯泰伯爵是有所了解的，他写了《伊凡·伊里奇之死》。我要重申的是，所有人，只要他眼睛没有闭上，就能看出，透过托尔斯泰那雄辩而又激情洋溢的布道语言，这一问题还是显现出来了。然而，托尔斯泰伯爵却已经不愿意公开谈论这个问题了。不妨让我们听听尼采。假如伊凡·伊里奇注定也要像尼采那样，在长达15年中处于尼采所处的境遇，那么，尼采肯定也会向伊凡·伊里奇那样，向我们讲述，他终于明白，他已经“完了”“结局，最终的结局已经到来”。

十一

当然，对于一个已经意识到自己软弱无力处境的全部恐惧性的人所需要的上帝，或如海涅所说，对于“能于人有益”的上帝，尼采是不会去思考的。他只知道一点，即人一旦杀死上帝，摒弃信仰，便会因此而失去什么，做出何种牺牲。一个过分现代的人，一个浑身充满了进化论——这种观念告诉我们，此在世界是从模糊不清的斑点“自然而然”地发展而来，而人只是这一发展过程中的一个环节——观念的人，如何敢于做如是想，即他的情况，也即他生活上的失意，怎么可以在宇宙中的某个地方为其找到辩护了呢?！他懂得这种观点就叫作人类中心论，它只能说明无限小如何幼稚地想要扮演创世最终目标这一角色。我们全体都和自然进化论过分亲密无间，以致一个现代人必须使自己的全部精神能量都高度紧张起来，才能部分地从其统治之下摆脱出来。尼采是在过了许多年以后，才下定决心摒弃实证主义的科学偏见的，更何况除

“实用”真理外，他无法想出任何能够充分满足其新的求知欲的东西。他打破了旧框子，他已经不再愿意“在可以诉诸于猜测之处从事思辨了”。但他感到“所有诗人都在撒谎，因为他们知道得太少”，于是他公开承认“查拉图斯特拉也是个诗人”。因此，即使在他最后一批作品中，我们也可以发现完全对立的混合影响。一方面是“自然进化论”。他以最无情的方式，抨击所有那些把人不是看作无意识的力量偶然游戏的普通产物，而是某种更大的东西——这是我们与母乳一起吸吮进体内的现代哲学的一件礼物，他相信一个病人是无权信仰的，但也无权成为一个悲观主义者。另一方面，是大肆嘲弄实证主义、实用主义等诸如此类的主义，以及其他超越了所有最勇敢的人类幻想之域的观点。在他生病的最初一段时期，他还曾指望在纯科学中得到满足。他写道：“你是否想过，这样的生活及这样的目标是太沉重了，它们已经失去任何魅力？这也就是说你还不懂得，任何蜂蜜也不如认识之蜜甜；抑郁的阴云仅仅是一种完全的补偿，你可以从中得到固体强身之奶。既如此那就让老年快些到来，那样你就会明白，你是在听从自然——自然通过享受来统治世界——的声音。这种以老年为顶点的生活，同样也以睿智——这是常在的精神愉悦的温柔之光——为顶点。无论前者还是后者，即无论是老年还是睿智，你都可以在同一座山的山顶上见到：这是自然所愿。那样一来，当时钟敲响之时，你切莫生气——死亡的迷雾何时才能走开。让你所做的最后一次努力，也成为向往光明的运动吧；让你的最后一次呼吸，也成为睿

智的胜利之歌吧。”[1]这番话距真实表现尼采的情绪是多么遥远，以致它只是一个“面具”，是尼采为了不让人能看见他而戴在头上的，尼采不能承担自己所担负的责任，无法不具有一个悲观主义者的情绪，所有这一切，难道还有必要说吗？这是一个在30岁上就不得不既年老又睿智的人，对年老和睿智的一番赞扬——因为除此之外还有什么样的蜜是他所能问津的呢？——更何况蜜分泌得越多，疑心也越重。尼采在此并不害怕人类的洞察力。大家都在赞扬睿智和科学，因此他的声音任何人都不会感到它不真诚，哪怕此人对他个人的命运一无所知也罢。或许实际上他也真的指望“认识”能压抑他身上对业已丧失的生活的忧郁感，而成为即使不是生命力的源泉至少也能成为一眼遗忘之泉，它总归会以自己的方式，消除痛苦的心灵的焦渴。可是，原来科学无法为其提供任何帮助。让我们看看查拉图斯特拉对他的这一经验是如何讲述的吧：“我向未来的天宇飞翔得太远了，我已经被恐惧感给攫住了。环顾周围我看见有一个时代曾经与我同时。于是，我又往后朝家园飞去，而且越飞越快越飞越急。我就这样向你们飞来了，你们呵，此在之人，你们生在一个有教养的国度里。我的眼睛头一次为你们而睁开——我的心愿是善良的，真的，我向你们走来时，心中充满了忧郁。可我究竟是怎么了？无论我感到有多么害怕，我都不得不哈哈大笑。我的眼睛从未见到过任何东西如此五色斑斓。我笑呵笑，可与此同时，我的双脚在颤抖，而我的心也在和腿一起战栗。这大概是一个彩罐之乡吧，我对自己说。使我万分惊奇的

---

① *Nietzsche Werke*，II，267.

是，你们脸上和身上涂满了50种油彩地坐在这里——你们呵，此在之人呵！你们还在自己的周围，设置了50面镜子，它们在恭维你们，炫耀着你们身上相互辉映的油彩……谁要是把你们身上所有的苫布和长袍、油彩和面具都揭掉，谁看到的，就不过只是一个用来吓唬鸟儿的丑八怪。的确，我自己也不过是一只惊弓之鸟；我曾经见过你们浑身赤裸，没有任何油彩，于是，我飞离开你们，像离开一具正向我求爱的骷髅。我宁愿到地狱里在过去的阴影下打短工。即使是阴间的居民也比你们更完整更瓷实……你们令我可笑，令我感到陌生，此在的人们呵，还在不久以前，你们还曾吸引过我的心灵；我被放逐出了我们父辈和母辈的国度。但我还热爱我们子辈的国度(Kinderland)——它尚未被开发，在遥远的大海里：我吩咐我的小船出发去把它寻找。"[1]尼采对科学、对他在《人性的，太人性的》中竭力如此雄辩讲述的甜甜的认识之蜜所寄托的希望，就是这样证实的。他怀着美好的愿望向它走去，根本不担心使其希望破灭的任何可能。科学在他眼中不过是一具骷髅！他宁愿到幽灵之国去打短工，也不愿与我们这个时代的人生活在一起。有人会说这是他自己的过失，他凭什么期待科学提供它不可能提供的东西呢？可一个现代人又该往哪儿走呢？何处是拯救之路？难道你们在学者们当中没有听说过，他们的事业，他们的科学，比世上已有和可能有的一切都更高吗？难道一个有着和尼采同样处境的人，当他听到"上帝死了"的消息，当他"看到和听到"以后，他能不到科学那里去寻求拯救吗？他到人所能到的一切地方去寻

① *A. S. Z*, Vom Lande der Bildung.

找；他到一切可能找到栖身之处的地方去寻找。而当他去找学者时，他的愿望是好的，他根本无意去批评，去检验，去嘲笑。他使自己确信没有什么蜜能比认识之蜜更甜，而他所谓的认识也就是指科学——这也就是在他之前曾经存在过、他指望以之消除饥渴的那种科学。一连好多年，他把焦干的嘴唇紧贴在实证主义上，期待着他所谓的"忧郁的沉重补偿"和他如此需要的"强身固体之奶"最终会从中泉涌。无论他感到多么压抑，他都不得不哈哈大笑，难道这有什么可奇怪的吗?！而后来他称密尔是"使人屈辱的清晰性"，称斯宾塞和达尔文是中庸的英国佬时，这有什么可奇怪的吗？他并不否认他们有才华，有天才，还有洞察力——但这些他已经不像从前，在他还把科学当作是智慧，亦即生活中所能有的最优秀的东西时那么看重它们了。如今，与此相反，学术体系的清晰性和完善性只会令他感到屈辱。他无法理解，人们怎么会对逻辑体系和直观外部世界感兴趣，却对他们为之饱受痛苦和折磨的一切一无所感，对导致他们恐惧的事物十分冷漠呢？在他眼中，那些学者活到耄耋之年后才得以看穿，其所从事的工作不过是人类尘世存在的一场悲剧——而他早就在特殊条件之下看出了这一点——不啻黄口小儿。于是，"他离开了学术之家，并砰地关上了身后的大门。"[1]

尼采对科学的态度，侮辱了职业不同形色各异的学者，因为他既疏远了实证主义者，又疏远了唯物主义者，更疏远了唯心主义者。德国教授们在谈及尼采时之所以会有一种十分特殊的语调，

① A. S. Z. Von den Gelehrten.

其源盖出于此。他们想说的是，尼采之所以疏离科学，不是因为他觉得科学一无可取，而是因为他不善于取之于科学——他性情太急躁，太缺乏耐心，太狂躁等等——，因此，他们一方面对尼采的政论才华给予应有的评价，甚至能设身处地体谅其处境的悲剧性；另一方面，又赋予其有关尼采的评价以带有自我优越感的宽容性，并彻底打消这样一个念头，即可以用尼采的体验来检验科学的诉求正当与否。在他们看来尼采是一个文采斐然的作家，而不是一个哲学家。他们认为尼采不过是一个"格言编撰者"，他的综合能力不强，不善于把自己的片断观察归纳为一个整体。尼采身上，当然也和任何人身上一样，有其缺点。但是，德国人用以谴责尼采的那些品质，也许正好是他罕有的优点之一。

也许，对我们来说，最需要也最有趣的，是能听到这样一位哲学家的话，他不用总是左顾右盼，瞧一瞧以前他说过些什么，因为他担心自己没有人们强加在任何哲学头上，作为其绝对条件(conditio sine guanon)的那种逻辑一体性。如果完结性和系统性就是其自身，如果哲学理论中的矛盾没有被一双有经验的手给予抹杀的话——正如通常所做的那样——那么，它们是个好东西，可实质上是不可能有的。但后一种情况几乎是不可思议的，至少迄今为止，还不曾有过一位哲学家为了综合的缘故而用同一个理念将自己束缚起来。在此种条件下，理论必须言说的，不是你的所见和所感，而是与一度说出的信念不相矛盾的东西。不但如此，一个有着一成不变之理论的哲学家，会再也看不见也感觉不到那些无法被纳入其所制订的框架的东西。也许在这方面，尼采比他人更自由，这部分地要归功于他所采用的违反意愿的那种格言体陈述

方式。他把思考和印象,按照他当时体验时的样子,倾泻在纸上,而不把它们纳入某个体系。当然,读者如能自行完成综合这步工作的话,那会对他更为有益。这样做读者是要花费一些力气的。但是,他却能有一种信心,尼采并未因担心自己不始终一贯而腰斩其思想或杜撰谎言。假如理论家们在逻辑性上的不可摧毁性能证实其学说的真理性的话,那么,尼采哲学缺乏体系当然会是他的一个缺点。但我们不知道哲学"完整性"的秘密。我们可以列举整整一长串理论是相互完全对立的,其中有许多同样体系严谨,仅只这一情况就教会我们,对于哲学观念的这个方面,是不宜过分看重的,更别说受它的累赘了。如果一个哲学家变得十分严谨而有说服力,以致令我们觉得他的诱惑力实在是太大了时,我们反倒要对之高度提高警惕,因为我们知道,他的逻辑性不是平白无故得来的,无论如何,不是他从自己所分析的现象的本质中得到的(尤其是涉及比较复杂和费解的问题时)。我们的希望是使其合乎逻辑性所能达到的程度,能像一个人的所思所感所见的结果那样,自然而然形成——假如已经无法想望使系统性受将应由哲学研究来囊括的一切尽行包罗进来的现实可能性之制约的话。我们认为抹杀矛盾这种工作是十分危险和可怕的,因为在系统范围之外,无论你愿意与否,总会有大量无论在任何情况下也不应给予抛弃的东西贮存下来。因此,德国教授们针对尼采所做的指责,只在极低程度上是公正的,况且尼采总是竭力使其观点具有纯外在的根据。但是,正如上文所说,尼采极少采用这种方法,对这种方法,最好的办法就是完全鄙弃它们,比方说,就像批评界如此卖力地给予否认的这样一些有关善(bonus)和恶(malus)的哲学观点。我们所重视

的，不是他所构想的那些观点，而是他所体验到的那些思想和感情。假如他被迫体验各种各样往往相反的情绪，而他又不怕把它们一一指明的话，那对我们来说更好。我们自己亦应善于根据一个人体验的一般性质来把常在的和重要的因素，与偶然和非重要的因素区分开来，我们甚至可以不考虑他本人想要给予展示以及他在自身所最看重的东西。因为，若用尼采的话说"你自己并不知道你身上优秀之处何在——别人却很容易理解它"。当然，到最后，我们会得出印象的完整性——它不是逻辑的而是心理的。我们所得的，不是一个完结的体系，而是一个完结的人，毋庸置疑，这两种东西的含义各有不同。

总之，尼采寄予如此厚望的科学，本应成为其生活的全部欢乐、宗教的全部安慰的科学，并未给他提供也不可能给他提供什么。他所需要的东西科学里是没有的。为使读者能对特定时期中的尼采，即当他从一个圣地到另一个圣地，徒劳地想要最终为自己找到安宁时，他的精神状态有个判断，不妨让我们从《查拉图斯特拉如是说》中援引一小段文字。正当查拉图斯特拉与侏儒们就"永恒轮回"问题谈话时，一声可怕的狗吠声突然传进了查拉图斯特拉的耳朵……"侏儒、歧路和科学都到哪儿去了？还有我们的喁喁低语呢？刚才是在做梦吗？还是醒着？我突然发现，我站在荒芜的悬崖上，身单影只，身上洒满荒野的明亮的光。可是，这里刚才还有一个人躺在地上。一条狗耸起背上的毛又跳又叫，它看见我走近前来，又狂吠和咆哮起来，我还从未听到过一条狗居然会这样狂吠救命。的的确确，我还从未见过与我所见到的相仿的事。我看见一只小公鸡，咯咯叫着，蜷成一团，眼睛恐惧地斜瞅着我，而一条

黑黝黝、沉甸甸的蛇，从鸡嘴里垂挂下来。我可曾见过这样一张由于恐惧而变得苍白、令人嫌恶的脸吗？可以肯定，它刚才睡着了，蛇便乘机钻进了它的嘴里，咬住了它，我用手抓住蛇想把它给拽出来，可是没用，我无法把蛇揪断。于是，我身上什么东西发出一声怒吼：咬掉它，咬掉它，咬断它的脑袋——我的恐惧，我的仇恨，我的嫌恶，我的痛苦，我身上一切好的和坏的东西，从我体内迸发出这样一声怒吼——你们呵，勇敢的人呵！你们这些探索者呵，你们这些诱惑者呵，你们这些驾着野蛮的帆船探索尚无人问津的大海的人呵！你们这些为不解之谜而欢欣的人们呵！请猜猜我当时见到的这个谜吧……蛇爬进其嘴里的那只公鸡，究竟是谁？最可怕最黑暗的东西潜入其内心的那个人，究竟是谁？”①

在漫游期间经常造访尼采的，就是这样一些意象。托尔斯泰的短篇小说《高加索的俘虏》等，抑或他关于善的议论，抑或科学，究竟能不能、可不可以安慰他呢？他撇开这一切，掉头去走自己的路，他这么做究竟对不对？

十二

尼采曾在“善”、在托尔斯泰的善那里停留过，或许，这是他那充满痛苦的故事里最使人痛苦的一页。读者应当还记得，尼采曾经想以“爱邻人”来充实自己的存在，来躲避经常造访他的可怕幽灵，他的努力奏效了。善对他说道：“你想从自己那里跑向邻人，你

---

① *A. S. Z.* Vom Gesicht und Räthsel.

想以此来行自己的善，可我却一眼看穿，你是如何摒弃自我的。”[1]

善就是用这样的语言，对一个人讲话的。而在这人面前，通往人们通常都能在其中找到安宁的避难所的门，统统被关闭了。而没杀过任何人，没侮辱过任何人，没有任何过失的尼采，满可以响应一下麦克白，附和麦克白那句可怕的话：“为什么我就不能说阿门？我是多么需要上帝的仁慈呵！”他自言自语道，“可你所能见到的最可怕的敌人，永远是你自己……你会在洞穴里和森林中，到处都只发现你自己……你对你将是异教徒、老巫婆、预言家、愚人、怀疑者、不洁者和恶棍。你将在你自己燃起的火焰里焚烧净尽：不先变作灰烬，你甭想获得复生？”[2]读者能否从这段话的语调和性质里，认出我们熟悉的那个老法官（根据我们的观念，这个老法官只追究“坏人”和“罪人”）呢？如果读者认不出来的话，不妨让我们再引一段话，在这段话里，根据我们和康德的概念，只追究违法者的“绝对律令”的全部特征，得到了极其鲜明的体现。由于译文难以保留原文的语势和激情，而在此时此刻，由于所说的是绝对律令，所以，原文具有决定性意义。因此我们姑引一段原文：

Will Jemand ein wenig in das Geheimniss hinab—und hinuntersehn, wie man auf Erden Ideale fabriziert? Wer hat den Muth dazu?...Wohlan! Hier ist der Blick offen in diese dunkle Werkstätte. Warten sie noch einen Augenblick, mien

---

① A. S. Z. Von Nachstenliebe.

② 同上。

Herr Vorwitz und Wagehals: Ihr Auge muss sich erst an dieses falsche schillernde Licht gewöhnen... So! Genug! Reden Sie jetzt! Was geht da unten vor? Sprechen Sie aus, was Sie sehen, Mann der gefährlichsten Neugierde-jetzt bin ich der, welcher zuhört. —

«Ich sehe nichts, ich höre urn so mehr. Es ist ein vorsichtiges tückisches leises Munkeln und Zusammenflüstern aus allen Ecken und Winkeln. Es scheint mir, dass man lügt; eine zuckrige Milde klebt an jedem Klange. Die schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden—es ist kein Zweifel—es steht damit so, wie sie es sagten»—

—Weiter!

und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur «Güte»; die ängstliche Niedrigkeit zur «Demuth»; die Unterwerfung vor Denen, die man hasst, zum «Gehorsam» (nämlich gegen Einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung,—sie heissen ihn Gott). Das Unoffensive des Schwachen, die Feigheit selbst, an der er reich ist, sern An-der-Thür-stehn, sein unvermeidliches Warten-müssen kommt hier zu guten Namen, als «Geduld», es heisst auch wohl die Tugend; das Sich-nicht-rächen-Können heisst Sich-nicht-rächen-Wollen, vielleicht selbst Verzeihung(«denn sie wissen nicht, was sie thun—wir allein wissen es, was sie thun!»). «Auch redet man von der»Liebe zu seinen Feinden«—und schwitzt dabei.»

—Weiter!

Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel Falschmünzer, ob sie schon warm bei einander hocken—aber sie sagen mir, ihr Elend sei eine Auswahl und Auszeichnung Gottes, man prügele die Hunde, die man am liebsten habe; vielleicht sei dies Elend auch eine Vorbereitung, eine Prüfung, eine Schulung, vielleicht sei as noch mehr, —Etwas, das einst ausgeglichen und mit ungeheuren Zinsen in Gold, nein! in Glück ausgezahlt werde. Das heissen sie «die Seligkeit».

—Weiter!

Jetzt geben sie mir zu verstehen, dass sie nicht nur besser seien als die Mächtigen, die Herrn der Erde, deren Speichel sie lecken müssen (nicht aus Furcht, ganz und gar nicht aus Furcht!),—dass sie nicht nur besser seien, sondern es auch «besser hätten», jedenfalls einmal besser haben wurden. Aber genug! genug! Ich halte es nicht mehr aus. Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstätte, wo man Ideale fabrizirt—mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen. ①

难道竟没人愿意往下看，往深处看，仔细看一看尘世是如

① *Nietzsche Werke*, T. Ⅷ, Zur Genealogie der Moral 1, Abt § 14.

何大量生产理想的秘密吗？谁有勇气做此事？……善！阴暗作坊的外观是敞开着的，只是请你再等片刻，可爱的求知者和敢于大胆拼命的先生们，你们的眼睛先得适应那不忠实的、闪烁不定的、隐隐约约的照明……是这样！准备就绪！开口说吧！那下面究竟是怎么回事呢？讲一讲你们所看到的一切，讲一讲那最可怕的事，求知者——现在该我听了——

我什么也看不见，可听到的声音倒很多。所有角落和缝隙里都有狡黠的闲话和鬼鬼祟祟的絮语。这里的人似乎都在撒谎；每种声音都甜得腻人。他们都想把弱点骗人地翻改成功勋，这毫无疑问——这里的人全都像您说过的一模一样……

往下说！

无复仇能力的软弱被说成是"善良"；怯懦和卑劣被说成是"温柔"；仇恨者的驯服被说成"听话"(他们管那个吩咐人们服从的人叫上帝)。弱者的宽容，甚至就连它所无法取代的胆怯——它总是守候在门口等呀等地必须等待下去——却被这些人用一个好词来称呼，叫什么"忍耐"，甚至还有叫仁的；而无力报复则好像被他们称作是无为；他们甚至把这叫作什么"宽恕"("因为他们并不懂他们是在做什么，而我们却知道他们搞的是什么！")他们还说什么"要爱自己的敌人"——而一说起这个就汗津津的。

往下讲！

他们很贪婪，这一点无可置疑，所有这些躲在角落里的小声嘀咕者、伪币制造者们，尽管他们在乱糟糟地挤成一堆相互

取暖——可他们对我说，好像他们的贫困是无法逃避的特殊使命，是神的标记，他们爱狗因此也打狗；他们的贫穷或许是一种准备，一次考验，一个教训；或许还不止这些了呢——是一种总有一天会得到补偿，会以纯度极高的黄金——哦，不，会用幸福——给予补偿的东西。他们把这叫作“极乐”。

往下讲！

现在他们正在想使我明白，有钱人的政权，大地的统治者们，他们不仅感到他们好，而且，他们舔他的唾沫（他们这样做不是由于害怕，绝对不是由于害怕，而是因为上帝要他们尊重当局）——他们不仅认为有钱人的政权似乎都好，而且，他们过得也比无论如何将会生活得很好的人更好。可是够了！够了！好难闻的气味！这气味太可怕了！这些制造理想的作坊——它们从里到外都渗透着谎言。[1]

说这话的人究竟是谁，对此，还能有哪怕片刻的怀疑吗？如果不是莎士比亚笔下的麦克白，又会有谁会在面对自己时，有这样一种恐惧情绪呢？谁居然会不承认这番话里有良心的声音，有良心的折磨的声音呢？只是这一次良心在做一件根本不适合它做的事。它非但不为了人的“坏”而责备、诅咒人和人们，让他们远离上帝，把他们革出教门，反而因为人的“好”而谴责人和人们。它非但不数落人的过失，说他凶恶、骄傲、报复心重、不恭恭敬敬、游手好

① Nietzsche F. von G. Coll und M. Montinari. 2. Aufl. München/Berlin/New York, 1988. Bd. 5, s. 281—282.（此处据俄文译出。——译者注）

闲;反而因为人恭顺、善良、温柔、勤劳、温良恭俭而责备人!原来良心谴责人,不光是因为人违反了“规则”,还因为人对待“规则”没有拿出康德所说的全部敬意。而且,它谴责的力度非但未曾减弱,反而兴许是在加强。尼采的受难远比麦克白的体验更可怕!而他身上没有什么“罪孽”,他只是指望把这当作自己的善行;他这样做只不过是在为他为了“好的名声”而付出的一切做一总结罢了。迄今为止,良心还从未公开以这种角色出场过,恐怕只有《罪与罚》的各卷算个例外,但在这部小说的下半部里,良心重又为自己的过去做了辩解,重又开始捍卫总是对它十分殷勤的“法则”了。而在尼采笔下却不是这样。在他身上,直到他临终前的一刻,良心都在反对他身上所有的一切“善”导致他最终承认——一切“好”皆“坏”,或反之亦然。他的哲学就来自这样一种情绪,而要“否定”他的哲学——像德国哲学家们所做的那样——仅仅指出尼采对康德的理解尚不够“深刻”这一点,当然是极不合适的。问题并不在康德身上。我们所面对的事实具有非凡的重大的意义:人身上的良心起而反抗他身上所具有的所有的“善”。它要求我们重新审视我们有关善与恶的、一直在把尼采那类人的心理遮蔽起来不让我们看见的我们所有的观念。我要重申的是,如果我们以为尼采式的体验是独一无二的,崭新的,从未有过的,那就错了。或许恰恰相反,它们远比我们通常会以为的那样出现得更频繁,但人们往往对此保持沉默,他们在等待他们的普遍谴责面前顺从了。尼采的功绩仅仅在于,他敢于向它们发出自己的呐喊,把别人只敢小声自言自语的话大声宣说出来,有人却连自言自语也不敢,因为他们甚至害怕把心里的活动直言不讳地说出来。或许连尼采自己也还不够勇

敢——假如他不是处于一个已然无所丧失、已然别无选择的人的处境下的话。“我们必须就近端详这一危险，不但如此，我们还必须在自己身上体验它，必须使自己能由于它而站在死亡的边缘，从而明白这不是什么开玩笑”，[①]以此他就神学本能问题讲述了道德对他产生的作用。

这一差点让尼采丧命的危险究竟是什么呢？和平常一样，作家一生中最重大最显著的事件，对我们终究是个谜。为了对上述引文做一解释，我们只能从他的著作中摘引其他一些片断，但就是这些片断，也只能为我们提供一些一般性的坦白。显然，具体的、真实的事实，还从未被直言不讳地说出来过。在尼采所有这类坦白之后，隐藏着怎样的“内心的羞耻”呢？读者都还记得，有关伟人的心理，他讲了很多，但都是一些比较一般的话，这样的坦白，即使是以非直接形式做，无论有多难，也比讲述自己的真实体验，更易于出口。

尼采问“你最大的危险是什么呢”后，回答说：“是同情。”与此同时的是另一个问题：“什么是最高的人性？”答案是：“使某人解脱耻感”(jemandem Scham ersparen)。显然，同情和耻感是在毁灭人。后来，当他回忆起同情和耻感——它们是道德的执行代理，体现为一种内在的强制性——对他所做的事时，一种神秘的恐惧感和对道德——对其的呼应只能令哪怕最可怕的罪犯在回忆其所犯下的罪行时也会感到绝望——的厌恶，紧紧地攫住了他。我之所

① T. VIII, 223.

以说它是“最可怕的”，说它是对于他们来说已经没有也不可能有拯救之路的，是因为，就连他们自己也知道，他们已经永远杀死了自己的灵魂，而用麦克白的语言说，就是他们已经把自己永远交给撒旦去掌握了——因为通常所有的良心谴责，即使是在深刻而又强大的人身上所发生的，也无法与尼采的体验相比。我们都知道托尔斯泰伯爵的忏悔，我们都清楚地了解《克莱采奏鸣曲》是在怎样一种自我鄙视的情绪中诞生的，但这依然还不是那么回事。托尔斯泰伯爵不仅在农民的衣服下和田间劳动中找到了安宁，而且，还找到了欢乐——哪怕这欢乐只是暂时的也罢。而在尼采的著作里和每一行文字下面，搏动着一颗饱受痛苦折磨的灵魂，它知道对它来说，尘世间是没有也不可能有所谓仁慈的。而它的“过失”仅仅在于，同情和耻感对它拥有的统治权太大了；在于它把道德当成了上帝，并违反所有主要本能地相信了这个上帝……

如今托尔斯泰伯爵却说什么“善即上帝”。他以往的生活和个人的经验是那样的，以致他无法对所宣告的原则实施检验。尽管他终其一生都在寻求善，但正如读者所知，他总是善于把这个善置于自己的需求这张普洛克路斯忒斯[①]的床上。他根据实际情形时而把它拉长时而把它截短，因此，甚至在已把一度曾使他备受折磨的同情和耻感统统忘却时，它也不敢不为列文祝福，采取了如此谦恭、如此善良的外表，以致可以自如地到《俄罗斯信使报》上去炫耀一番了。他以一个德国唯心主义者所具有的全部天真无忧之情和

① 普洛克路斯忒斯，希腊神话中的强盗，他强迫过路人躺在他的一张床上，比床长的就砍掉一足，比床短的就把他拉长。喻削足适履，砍足适床。——译者注

热切信仰，将自己的灵魂和肉体统统献给了自己心中的圣物。然而，尽管如此，莎士比亚在《麦克白》中讲述过的良心的谴责，还是在以同样的力量逼迫着他。而他之所以会受到良心的谴责，不是因为他听从了善的召唤，而是因为他忠实而又诚恳地——无论是对他人还是对自己——履行了自己的“职责”。如果“内心的呼唤”并非一个人过去生活的具有决定意义的法官；如果“灵魂忏悔的痛苦”如哲学家和心理学家迄今为止一直都在断言的那样，是有关善恶问题的一个标志；如果在“绝对律令”的判决上再没有更高的审级，那么，尼采的故事，便会向我们有关道德的观念，投来一束崭新的光。迄今为止支撑道德之权的所有那些可以被用来威胁不安分的绝对律令的违抗者们的情绪，原来却是无个性的双面仆人，他同样卖力地履行其宗教大法官的职责，根本不管这命令究竟是来自被侮辱的善还是来自受鄙视的恶。不但如此——我们要重申这一点——，面对自己往日的罪过，托尔斯泰伯爵根本就不像尼采回忆其正派生活时那样感到过恐惧。当托尔斯泰伯爵开始忏悔并提供证据以反对其过去时，倍受蔑视的“善”原谅了他；可是恶并未饶恕尼采，尽管尼采摒弃了自己的正派性，并以如此激情勃发的颂歌——即使是在这方面倍受娇宠的善，也并非总是能得到这样的颂歌——对罪孽做了礼赞。直到生命的最后一刻，在尼采写的所有著作中，都有一种深刻的毫无出路的绝望感，它来源于这样一种意识，即你无论如何无法从自己身上洗掉过去善行的耻辱，任何人，只要他能猜透在这位不幸作家文采斐然的话语后面，隐含着怎样的体验的话，都会因意识到这一点而浑身战栗。

当然尼采几乎从不在任何场合谈论自己的过去，这样的过去是不可以讲述的。相反，他总是竭尽全力地想要掩盖其体验，没有什么比想要不让人认出这种希望更能抚慰他那饱受创伤的心灵的了。当勃兰兑斯称尼采的学说是“贵族激进主义”，亦即把两个卑俗或庸俗化的语词（在这位丹麦批评家那里，这样的语词可以说是多极了、多极了）——即使仅从表面看也不足以说明尼采哲学之特征的两个语词——用在尼采身上时，尼采居然欣喜若狂，他断言，这是他曾听到过的有关自己的最聪明的评价。实在说尼采从勃兰兑斯的话里，看出的仅仅只是一个证明，即证明他的目的已经达到，人们被他的文献搞得眼花缭乱，以至其所思考的已非他本人。而他要的恰好是这种效果。他最担心自己会被人认出来，因此他赋予其坦白以这样一种形式.即似乎它们与他本人没有任何关系。而总是写一些与他自己无任何关系的问题的勃兰兑斯，心平气和地相信，“贵族激进主义”就是他能从尼采那里找到的一切了。这些话很少能说明尼采，或更确切地说，这些话究竟能把我们带离尼采有多远，我们可以以尼采格言中的下述一段话来做一说明：“有一些人（快乐人）他们把快乐当作一种手段，因为他们指望能通过快乐而使自己能不被人理解，而他们要的就是无人理解。还有些学者则喜欢以科学作伪装——因为科学能给人们以快乐的外表，此其一；其次，学术性能令人产生这样一种念头，即此人肤浅，他们想要诱使人得出错误的结论。还有些人是勇敢的自由思想者（libres esprits），则想要向人掩藏其破碎的、骄傲的、无法治愈的心灵（哈姆雷特的犬儒主义、加利安尼的事例）——有时，甚至就连愚蠢也被用作不幸而尤其不必置疑的知识（unseliges allzugewisses

Wissen)的面具……由此可见，人性要求人们尊崇面具，要求人们不要表现不合时宜的洞察力和好奇心。”[1]尼采在另一处还写道："难道书籍不正是为了隐藏其中所包含的东西才被人写出来的吗?”[2]然而，如果说“面具”能多所掩盖的话，那么，它所能暴露的往往也会更多。尼采的生平概述毕竟还是在他的著作里得到了表现，而在细心的读者眼前，尼采的“道德论证”也会以某种方式得到展现。毫无疑问，在此根本谈不到什么逻辑论证还是历史论证的问题，而这也恰好正是尼采哲学的全部独创性和所有意蕴之所在，也正是它之所以有权赢得我们的特殊关注的理由之所在。假如他只是用他那冰冷的触角轻轻触摸了一下“道德问题”——无论其触角的感觉多么灵敏——，换句话说，假如他只不过是在某一哲学体系内为道德寻找位置的话，那么，他大概也不会得出任何新结果的。他会依旧保留用以把我们的伦理生活与我们心理中的其他现象区分开来的必然的绝对律令，而根据哪个流派更适合他的口味来或是谈论直接性直觉，或是侈谈道德观念的“自然”起源问题的。我们是不可能靠逻辑推理而使自己摆脱逻辑体系的这一魔圈的。只要良心被当作是专门守卫“善”的门卫，而所有现存伦理体系都必然以仅只属于康德的“绝对律令”这一术语为基点的话，则尼采的观点便绝对是不可能产生的。假如守护良心的就只有良心的谴责的话，那么，很显然，应当把它划入一个特殊的范畴，尽管道德观念的“自然”起源已经得到上千次证明。英国哲学家和心理学家的

① *Nietzsche Werke*, VII, 259.

② 同上书，268。

研究极好地证实了这一点。假如道德只是改装的利益的话，如果它只不过是社会关系的一种表现的话，那么，很显然，应当剥掉其身上所有神圣的表征，而把它和纯粹维持秩序和人身安全的警令（它同样十分有益且必要）置于同一档次之上。然而人们对道德神圣性的信仰是如此之根深蒂固，人们是那么相信“纯洁的良心”是世上最珍贵的宝物，是人最后和最牢固的支柱——这种信念与人们的日常观念是如此水乳不分地交织在一起，以致英国思想家们的头脑里就连一刻也不曾有过这样的疑心，即道德一旦经人解释就有可能丧失未经解释的道德所具有的威望。他们发自内心地相信，任何理论也不可能减灭道德神圣性的魅力——正因为此，他们才会毫无忌惮地称利益是道德的始祖。他们的研究根本就不是以检验道德人企求心灵安宁、普遍尊重等的特权的欲望是否合理为宗旨的。如果那样的话也就意味着反对自己——这样的事任何人都不愿意干。如果说书还是写了一本又一本的话，那也只是为了科学的，亦即无辜的目的，出于无忧无虑的求知欲，因为他们预先就相信，求知欲是不会有什么了不得的损失的。问题仅在于，一种次要的、与哲学的个人命运无直接关联的纯外在哲学原则的得胜。无论道德究竟是不是利益的后代或直觉的孩子——反正它总会一成不变地处于受尊崇的地位，研究的成果无论如何也不会把哲学家本人从好的行列里转移到坏的行列里去，让他经受麦克白式的折磨。密尔或斯宾塞甚至没有提出这样的问题——哪怕只是为了形式的缘故——，他们真的理应心平气和而罪犯就得饱受良心的谴责吗？他们会把这样的问题当作是“不道德的”，这意味着他们对何者更高——是善还是恶——依旧心存疑窦。可他们对此不仅

毫不怀疑，而且还不知道可以对此有疑心；还不知道总有一天总会有人对此产生怀疑的。他们谈论的仅仅是善为什么高于恶，而且，其目的不是要自己相信自己是正确的，而是由于他有这么一种习惯，凡是在他们能多少加以某种调试的地方，总要放上个"为什么"。但尽管如此，他们还是深信，无论他们的研究专著会导致什么结果，道德的神圣特权会被保留；而麦克白式的故事会永远为麦克白们而保留，无论如何也不可能触及他们这些哲学家的。因此，当尼采说是他第一次提出道德问题时，他是完全正确的。他说："在迄今为止所有有关道德的科学中——无论这听起来有多么奇怪——，道德问题本身是一个薄弱环节，人们甚至不曾怀疑在这一领域里有什么问题。哲学家们要求自己所做的，他们称之为道德论证的东西，实质上不过是对主导道德——亦即在这一道德范围以内的事实之一——所抱善良信念的学术形式而已，归根到底，它不过是在否认道德可以以课题形式出现。"[①]而最重要的是，尼采对道德的特殊态度不过是抽象议论的结果罢了。有关道德意义的问题不是在尼采大脑中和通过推理决定的；而是在他心灵深处的暗室里通过极其痛苦的体验完成的。而在这一次，几乎和以往一样，为了显现新真理，需要有新的各各他。只有那个把自己全部奉献给道德的人，才能理解和评论它。尼采履行了道德的所有要求，在一切方面都服从于它，并把自己身上对道德的一切反抗都压制了下去，而使道德成为他的上帝。而他就像一个真正的教徒一样，不仅在行为中，甚至在思维中，也从不背叛自己的圣坛，不容自己

① N. M. T. VII, 114.

对道德的神性出身有丝毫怀疑。他完整全面地身体力行地检验了托尔斯泰伯爵提出的公式——“善即上帝”,也就是说,在生活中除善之外,不应寻求任何别的什么。他年轻时代的这一信念,在查拉图斯特拉的这段话中,有了可怕的呼应:“沉默的真理会成为毒药。”谁只要像尼采一样把自己的一切都奉献给同一个真理而他人却在沉默,谁就可以谈论有毒的真理。对他人来说,真理只不过是多少比较成功而又俏皮的一种假设罢了。对道德神圣主权的信仰毒化了尼采的灵魂,而这毒药直到他意识生命的最后一刻都烧灼着他。他的哲学不是一个久经考验的、以其对邻人理想的神圣性所抱的嘲弄和怀疑态度而使邻人的安宁被打破的大脑的一次胆大妄为的游戏。其如此深刻严峻而又激情洋溢的著作的语调本身,就已排除了这种假设。的确,他有时竭力想把自己表现为一个玩弄圣物的人。但这全是表面现象。这只是趣味的外在勇气(zur Schau getragene Tapferkeit des Geschmacks)——如他所说——“人们把它披在身上,为的是让人以为他们肤浅,从而掩饰自己的情绪。在此之后,隐藏着一个受过许多苦难的人的可怕信念——而他由于这些苦难而注定会比最有学问和最聪明的人知道得更多。”[①]而他究竟知道什么呢?他的秘密是什么?这秘密的确可怕,可以用几句话来加以表述:“麦克白式的痛苦不光是为行恶者,也是为行善者准备的。”最先说出这一点的是尼采,但“头生子会用作牺牲品”(die Erstlinge werden geopfert)——查拉图斯特拉亲身体验过这一点。

---

① T. VII,258.

十三

而在这里，尼采就宗教问题所说的话，用于道德问题也同样适用。绝大多数人从不怀疑我们可以把许多希望和期冀寄托在道德问题上。那些限于自己的生活条件和事件而无法就近面对我们的生存这类"终极"问题的人，或许根本就无法理解尼采是在为什么忙活。他们以为这里所说的，不过是普通的求知欲问题，而且这种求知欲根本不可能彻底满足，因为无论你在此怎么努力，无论如何你都无法得到任何明确的知识，你的所得不会比多少有些机智的和概率性的猜测更多。尼采钻研这类及与此相近的问题时的激情，令许多人惊讶，他们绝对无法理解，这一场喧闹究竟为了什么。"有关上帝和道德的问题，我们任何确切的知识都不知道，而且，永远也不会知道。值得为此而激动、而毒化自己和他人的生活吗?"——他们如此推论道。

毫无疑问，对于有这种想法的人来说，是不值得的，对他来说，最好是站在一边，远离与他格格不入的论战，远离他不需要的哲学和他不明白的诗歌。而这，就是对托尔斯泰伯爵关于科学和艺术的通俗化问题的基本观点的一个回答。让所有人都对托尔斯泰伯爵和尼采们思考的问题感兴趣是不可能的，也是不必要的。不但如此，甚至也没有必要要人们有这么一种信念，即专门献身于科学和艺术这样一些崇高问题的能力，会使一个人显得特殊。可遗憾的是，许多人就是由这样一些偏见——可这种偏见有多么普及，便有多么虚假——造就而成的，他们违心地献身于他们并不需要的

学业，违心地读着他们感到乏味的课题。他们以此而对如此看重纯“精神”利益的社会舆论做出应有的贡献，但这一贡献的价值对于纳税人和收税人来说，远不是那么一致。哲学的囚徒们在白白耗费时间和劳力，而社会呢，除了一帮说空话的人以外，什么都得不到。而，重要的是，这帮人本来可以做些比真正的哲学研究更好、更有益的好事，只是出于偏见，才把时间浪费在无论他们还是别人都并不需要的空谈之上。因此，想让“大家”都能问津科学和艺术，实在说是太不应该了。“大家”的需要是一回事，“某些人”的需要则是另一码事。而我要重申的是，这“某些人”并不会因此而比“大家”好，比“大家”高；或者结果恰恰相反，即“大家”优于“某些人”。这样的问题连提都不该提，更别说去解决它了。但无疑在如今这个时代以前，根本就谈不到有什么大家都同样需要的哲学和诗歌。比方说，像托尔斯泰伯爵要求的那样，强迫尼采以“黑面包是小白面包的爷爷”为题写童话或是民间故事，而与此同时，在许多年当中，麦克白式的幽灵搅扰着尼采夜晚的安宁，就好像是他亲手“把梦给杀死了”一般，比强迫儿童读《查拉图斯特拉如是说》更不合理，更不公正。如果说关于上帝、道德和科学，尼采所说的就只是他的所知和所感，而他的所知和所感是他人无法也不必要了解和感觉到的；如果说尼采的诗歌，在许多不愿“欢迎幽灵”而幽灵也从来不光顾他们的人眼中，是不可理喻的甚或是毫无意义的话，那么，这是不是说，我们有理由强迫尼采沉默，其办法是，要他把这样一种规则，即诗歌作品必须要写得能让所有的人都明白，纳入新诗学呢？显然，结论与此相反。对于这类直到暮年仍然年轻的大多数人来说，需要有一种特殊的诗歌和特殊的哲学——而这类人

也的确有他们自己的哲学家和诗人。但要像托尔斯泰伯爵所欲做的那样，以此类人的需求来衡量所有人类精神产品的价值是不公正的，而且，对于那些最需要哲学和诗歌的抚慰的人来说，可以说是太不公正了，不但不公正——我不妨重申一句——而且无意义：托尔斯泰伯爵式的诗学，当然是无法迫使尼采沉默的。

对此尼采当然知道："因为人们并不平等——正义如是所云——我想要的别人未必想要。"的确，尼采后来的布道，他的超人(Übermensch)、贵族学说及诸如此类的所有言论，是从这里面产生出来的，它们与其心灵的真实需求关系很少，正如托尔斯泰伯爵的"善"与雅斯纳雅·波良纳哲学家的体验之间，也绝少关联一样。他们二人——无论是托尔斯泰伯爵还是尼采——以布道者身份给我们提出的学说，只能向我们隐蔽其世界观。谁要是居然想要根据托尔斯泰伯爵的纲领来行"善"的话，谁就会与其导师格格不入，正如一个想要献身于超人理念的人，其与尼采本人绝少相似之处一样——尽管他这样做，兴许真的实现了查拉图斯特拉所表达的要求。

我们已经看到过了，托尔斯泰伯爵与利亚宾人、被侮辱的合唱队员和被剥削的人民，相距得多么遥远，而他却是以他们的名义，要求人们服从他所谓的善的。下文中我们还将看到，尼采与在他那里扮演托尔斯泰伯爵善的角色的超人理想，又是多么格格不入，因为他的超人能给人以那么强烈的印象，[①]而他又以其名义，像托尔斯泰伯爵以"善"的名义那样，在压迫和毁灭人。我们在尼采笔

---

① 原文如此。

下还可以见到这样一段实实在在的话:"给公牛以角,给狮子以利爪的自然呵,你为何要给我双腿呢?我以圣阿纳克里翁的名义发誓,你给我脚是让我踩的,而不是让我跑的。"[①]……这位布道者是不可能没有看到这一点的,即便他是一个处于善恶之彼岸的非道德论者也罢。但所有这一切都只是为他人看的外观和表像罢了,但唯其如此,我们才会对尼采的真实感受更感兴趣,他那实实在在的"为什么",尽管他总是小心翼翼,也还是十分清晰地贯穿他的全部著作了。

"人们并不平等——我想要的别人未必想要",这是不容置疑的。况且,这些个所谓的"他们",并不敢指望有尼采那样的感受。或许有人会回答这个问题?——而尼采本人,尽管他已完全意识到他的哲学与他个人不幸的关系了,也还是会摒弃全"知"的,只要能不让他做那样的梦和谜就成,而那些梦和谜,即使是对我们这些只是从他的话里才对其有所知的人来说,也是那么可怕。当尼采断言,往往有这样的书,它们能给一些人以感奋和激励,而对另外一些人,则既危险又有害时,他是一千次地对了。[②] 他自己的著作就绝妙地证实了这一点——尤其在如此流行的有关其学说的偏见方面。人们都往往以为他教导过人们,"享乐"是我们生命的最高目的,似乎他以此为由而否定了善。有一种观点,说什么尼采哲学为奥斯卡·王尔德做了辩护,甚至还把他奉为理想,这种观点你们到处都能听到。不但如此,如今被王尔德那些把戏所蛊惑的各种

---

① T. VII,478.

② 同上书,50。

人，认为他们可以投身于自己的事业，因为他们都有一种信念，即他们是超人的前驱，因而，是人类进步的战场上最优秀的战士。对其学说有可能受到如此歪曲这一点，尼采已经预见到了，他说："我必须用篱笆把我的话语和学说都圈起来，好不让猪猡们闯进来。"[①]但"猪猡们"还是进来了并到处都是，因为它们要进来根本不需要穿越篱笆。他们听说有个很有名气的家伙不知为什么抨击道德，于是就想，这人一定是在捍卫他们的事业。的确，实质上，对他们说来，援引尼采及其理论，这是最不要紧的一件事：有他没他都一样，他们依旧会像以往那样生活下去。但由此就更可以看出，对于绝大多数人来说，尼采的书是不必要的，甚至是有害的，因此，报章杂志大肆炒作，想让广大公众"概略"地亦即通俗简明地了解尼采，而实际上换句话说，就是以彻底歪曲的方式，认识这位新哲学家的面孔，对此，我们只能表示遗憾。尼采所写的几乎所有著作，都距离平常人类思维的课题和大多数人的感受十分遥远，浮皮潦草地读几本他的书，除了得几句有关他的虚假不实的判断外，什么也得不到，尤其是其学说中有关上帝和善的部分。对大多数人来说，它们不过是平常当人们对进教堂和履行过分繁琐冗长的教职教义不满时而做的一种反抗罢了。显然，仅就尼采语气的激烈而言，就应排除如此阐述其理论之可能。因为早在尼采以前，现代社会就早已教会了即使像托尔斯泰笔下的司蒂瓦这样软弱的思想家，也并不怎么遵守宗教仪式和道德法则。"您就承认自己是自由思想者好了。"(Vous professez d'être un libre penseur.)——无怪

① A. S. Z. Von den drei Bösen.

乎卡列宁会对他这么说。或许，对托尔斯泰伯爵因我们社会的罪孽而谴责尼采是何等徒劳这一点，最好的证据是这样一个大家都承认的观点，即尼采同样也不过只是一个自由思想者，一个为自己争取“享乐之自由”的人。对于尼采称之为“我的幸福”的那些考验，平常的自由思想者就连一天也忍受不了。假使他们处在尼采的位置，他们会把无论什么偶像都当作上帝，把最荒谬绝伦的准则都当作义务，只要能以某种方式证实自己存在就行了。而且，当然啦，要让他们去抨击善，那是最不可能的了，因为，众所周知，命运的失意者的生活里，反而往往充满了善。而且，他们或许也不否认怜悯，因为徘徊中的人们是那么需要它。

尼采的学说与此全然不同。就其天性而言，他太富有洞察力也太诚实了，以致都不愿欺骗自己和他人——到最后，他终于不得不与自己形影相吊，伴随着对其存在的全部恐惧。而我们还是要说我们有关托尔斯泰伯爵而说过的同样的话：尼采之所以反对善，并不是因为他是一个冷峻、生硬、冷冰冰、不懂得怜悯为何物的人。这是不真实的。就其人性而言，他不亚于屠格涅夫、狄更斯或维克多·雨果。他的心懂得怜悯，而且，懂得是多么深呵！他说：“一个人如果感觉不到自己身上所蕴含的力量而情愿忍受最大的苦难的话，他又怎么可能达到某种伟大的目标呢？善于忍耐这是最不要紧的一件事；即使是软弱的女人或奴隶往往也能在忍耐方面达到登峰造极的地步。然而，当你不得不给他人造成巨大的痛苦并倾听他的哭泣时却仍不至因苦闷和怀疑而灭亡，这才是伟大，伟大即

表现于此。”[①]正如读者所知，与现行观点相反，尼采在其学说中，并未屈从于复仇、恼怒或琐碎利己主义的直接感受。所有这类动机对他和对托尔斯泰伯爵一样，是格格不入的。他是在通过具有说服力的话语来达到拯救人和更新人的伟大目标。如果说他背离了这一目标；如果说他摒弃了教人以爱和怜悯的话，那也只是因为他从自己痛苦的经验中懂得，爱和怜悯不会带来任何好处，而哲学家的任务在于：不是宣扬爱邻人和怜悯，而是要对付此类感受，回答它们所提出的问题。“一个爱人者的身上除了怜悯以外没有比它更高的任何其他感情，那他会是多么不幸呵”[②]——查拉图斯特拉感叹道——而这，就是人们之所以会说尼采“残酷”的谜底。尼采所针对的，是和他本人一样的人，对他们来说，怜悯已经不是什么美德，也不是什么理想，用他的话说，这些人“已经超越了这一理想，因为他们已经达到它了”。他所针对的，是一些已经不会为自己是品行高尚的人这一点而感到满足的人，因为他们善于同情邻人。相反，倒是那些在善与恶的问题上幼稚到如此地步的人，令他嫌恶：“我真的难以忍受那些以其同情而怡然的怜悯者——所以我不愿被人称作是有怜悯心的人：即使我必须可怜他们——那也只能从远处。”[③]“我甚至都不说”，他进一步解释道，“美德是对我自己的奖赏。”相反，他“因同情而感到窒息”，对他来说，一个人是不可能因为意识到自己具有美德而感到快乐的。“在所有小人物身上，同情却被称之为美德：因为小人物不懂得如何尊重大不幸、大

---

① T. V, 264.

② *A. S. Z.* Von den Mitleidigen.

③ 同上。

丑陋和大失败。”[1]尼采太了解了，甚至都不屑于对邻人的不幸发一声柏拉图式的叹息和说几句漂亮得体的话的怜悯，这样做在这种场合下所能起的作用，也还是太少太少了。因此，他说：“是你第一个警告人们要提防怜悯——不是指针对所有人和每个人的，而是指针对你和与你相似者的怜悯。”[2]在此之后，难道还需要有新的引文以便把尼采哲学与对它的通常阐释划清界限吗？很显然，他所寻求的和托尔斯泰伯爵所寻求的，是同一种东西。他必须寻求并找到比同情更高的某种“东西”，而如果说托尔斯泰伯爵为了这种“东西”——令所有“有德”之士恐惧的是——曾经强迫自己安详地默视安娜·卡列尼娜的不幸和伊凡·伊里奇临终前的痛苦等等，而始终以关注、拷问式的目光在他们的痛苦之中，寻找着能够解答同情感为其提出的问题的那种东西的话，那么，尼采在其哲学中，则已找到它了。他笔下的查拉图斯特拉想要追求的首先是理解这个世界，找到尘世恐惧的意义——“大不幸、大丑陋和大失败”。“你们要坚强”，他对学生说，他要学生们学会忍受生活那可怕的、能够毁灭任何同情者的外观。爱情——甚至就连当问题涉及心上人的命运时，女人所能表现出来的奋不顾身的、刻骨铭心的爱情，面对“大不幸”，也会软弱无力的。尼采懂得这一点：“对于那个猜透其底里的人来说，这些伟大的艺术家及所有伟人本身就是多么巨大的苦难呵！有一点是可以理解的，即这类巨大的苦难常见之于女人身上——女人在苦难世界里目光是十分敏锐的，可遗

---

① Der hässlischste Mensch.

② 同上。

憾的是,她们太爱超越自己的能力去拯救和助人了——但她们那无限的激情和诚恳的同情心,却是公众尤其是顶礼膜拜的公众所不理解的,甚至遭到他们好奇而武断的曲解。这种怜悯往往会用错地方:女人都愿意相信爱是万能的——这是女人特有的偏见。唉!人类心灵的专家当能猜到就连最好、最深刻的爱情,也多么苍白、软弱、挑剔、不合时宜呀,爱与其说能拯救人,不如说是能把人最后杀死。"[①]这是对尼采"非道德论"所做的一个说明。如果说就连最好、最深刻的爱情也无法拯救而只能把人最后杀死的话;如果怜悯不过是软弱和无力的话,那么,一个既不能爱也无法怜悯的人,又该如何是好呢?到哪儿去找那比怜悯、比爱邻人更高的东西呢?托尔斯泰伯爵对此的回答是,似乎任何人,包括他本人,根本就不需要这所谓的更高的东西。谁愿意、能够并理所当然相信,托尔斯泰伯爵这么说不是为了他的学生,而是为了他自己;相信他对尼采的疑心一无所知;相信"善-兄弟之爱-上帝"这一公式就已令他彻底满足了呢?但显然尼采是不会有这种想法的,因为这就意味着剥夺上帝的神圣属性——全知和全能等等,而把可怜而又软弱的人的情感——它只会在没有它的帮助也能行的场合提供帮助,而在极其需要它的帮助的场合下悠闲自在——提升为神性。处于不幸的尼采否定人的同情和关怀,走向隐居,为的是在独处中期待他的查拉图斯特拉,后者会告诉他,世上有而且也应该有一种比怜悯更高的东西;告诉他"善"对"所有人"来说是好的和必要的,对某些人则不必要;告诉他怜悯能安慰许多人,对"少数人"却只能

---

① *Nietzsche Werke*, T. VII, 257.

是一种侮辱，尤其是当怜悯以道德的贡品或对“极乐”的寻求出现时——显然，此时他已有权认为自己已经站在了“善与恶的彼岸”而无须看有关善恶的一般观念对于人共同生存的目标而言在多大程度上是必要和有益的。实用主义观点无法吸引他，况且，一般说来，此种观点在道德方面也不能不只占从属地位，只要道德在人为其所树立的目标中期望获得崇高而又特殊的意义。道德准则究竟有益还是有害，它是在保护社会机体的稳固性还是在破坏它——所有这些问题，尼采的道德哲学几乎从不探讨而且也不应探讨。和托尔斯泰伯爵一样，尼采是怀着希望走近道德的，他希望它是全能的，希望它能取代他心中的上帝，希望人类从这一取代中只能获益——难道他能仅仅满足于道德所能给社会带来的某种益处，使社会在不受法庭与警察局伤害的情况下仍然葆有秩序与安全；满足于道德就是以巧妙方式植根于人类灵魂中的警察局和法庭；满足于道德能够在法律规范也不敢大声说话的地方对人实行强制吗？对这类问题，如同对世上现存的所有社会机构一样，尼采是很少去关心的。他企图在道德中寻找神的痕迹却没有找到。当人们有权期待道德表现其最大威力时，它却显得软弱无力。

十四

于是此时，一个初看上去像是发疯的念头，涌现于尼采的脑际，对此念头，海涅曾在一首有名的诗中，怀着恐惧给予否认，这念头就是，上帝并未站在善和好人一边，而是站在恶和恶人一边的；生命和生命力并不在他和母亲的奶汁一起吮进体内，并为之而毁

灭自己的那一理想之中，而在与之相反的东西中；而“真理”也并不像他从前所想的那样，在他手中，站在他这一边，而在他一度曾像如今的托尔斯泰伯爵以“无道德的”“罪恶的”和“恶劣的”一类语词加以消灭的敌人一边。当一个人怀着恐惧意识到，他为之献出整个一生的事业并不是真理的事业、上帝的事业和托尔斯泰意义上的善的事业，而是恶、破坏和非真理的事业；意识到他最后的安慰——对道德正义性的信仰——业已被剥夺时，他的悲惨处境是非语言可以描述的！托尔斯泰伯爵和托尔斯泰主义者们当然是不会谈论恶的意志的。他们将看得很清楚，不是人在为自己选择理念，而是理念在以幻想的方式，违反其意愿地以一种无可遏制的、纯自然的力量在掌握着人。在以自身经验形成世界观的人身上，过去是这样，今后也将永远是这样。他们所说的，是他们不能不说的话。“谁与怪物搏斗谁就得当心不要让自己也变作怪物。假如你长久凝视深渊，那么深渊也在同样凝视着你。”[①]尼采说道。我们究竟是否可以期待这样的作家，有托尔斯泰伯爵诗学所要求的、人人都能读懂的、习惯了的安慰话语呢？抑或如李尔教授所说的“理想”呢？尼采所寻求的是别的东西，因为他懂得，“话语”和“理想”并不能保护人使之与现实生活隔离。他说：“Amor fati（热爱命运）：不妨让它从今往后成为人的爱情好了。我并不想与丑陋作战。我不愿谴责人，甚至连谴责谴责者也不愿。不，就让这成为我的全部否定吧。”[②]而在 1881 年的日记中，这种思想表露得更加尖

① T. VII，105.

② T. V，209.

锐，"我有关人之伟大的公式就包含在热爱命运这句话里：过去、未来及永恒的事实，一个也不愿意改变；我不光愿意忍受必然性，而且，还不愿意对此加以隐瞒；面对必然性，任何唯心主义都是诺言——但也仍然要爱它"，这番话对读者说明了尼采对恶的态度。他不愿也不能抱怨现实生活——"难道任何抱怨不是谴责吗？"——查拉图斯特拉如是说。他之所以会对恶——公众对它是如此惧怕，可实际上，与人们通常的看法相反，所有人身上在很大程度上都带有恶的因素——"顶礼膜拜"，其源即在于此。

尼采只不过完整地表达了使托尔斯泰伯爵回避利亚宾人的那种情绪，而托尔斯泰之所以回避利亚宾人，为的是"不愿"与他无法消灭的"丑陋"战斗。但尼采所需要的远比这要多——他想自己应当热爱整个这一使人厌恶的现实生活，因为它就包含在他本人身上，想要逃避开它是不可能的。热爱命运并不是他杜撰的，正如他的全部哲学也不是他杜撰的，而是这一宿命(fatum'a)以钢铁般的力量将他引导到那儿的一样。因此，谁要是想要否定尼采，谁就必须首先否定尼采从中汲取其哲学的生活。

尼采说："你不应杀人！你不应抢人！……这样的话曾被人们当作圣戒；人们对它们屈膝俯首，人们赤脚向它走去……可是，难道生活中就没有抢劫和杀人吗？而把这些话当成圣戒岂不意味着杀死真理吗？"[①]这不也是热爱命运？生活中有恶——因此，就不能否认它、诅咒它；否认和诅咒是软弱无力的。就连最激情洋溢、怒气冲天的语词，也不可能杀死一只苍蝇。我们必须在与整个世

① A. S. Z. Von alten und neuen Tafeln.

界、全部生活为敌的“道德”揭发者角色中和热爱命运、热爱必然性亦即热爱实际中是其所是的生活，从古至今直至将来都会如其所是的生活。而尼采是不可能有所动摇的，他之所以丢开软弱无力的幻想，为的是转到自己先前的敌人——生活——一边去，因为他感觉到生活的真理是合法的。他对无能的道德，以其破衣烂衫自傲的道德感到厌恶，因为他看得再清楚不过了，道德正以嫉妒的贪婪之情逼视着他所无法战胜的力量，因此，它才总是要破口大骂。他说：“一个想要寻找能够超越现实世界之价值的人在我们看来是多么的可笑呵。”[①]他认为把人和世界对立起来，这本身就毫无意义。在他看来，以其狂妄大胆把“人”和“世界”这两个词分隔开来的小词“和”，是处于比较之外的。世界是世界本身，而人则是人本身——人就像是被偶然抛到大洋水面上的木屑。如果说就连自然本身也很少关心如何保护自己的造物使之不致灭亡和毁灭；如果说死亡、破坏和毁灭不过是大量其他混沌现象里的一种的话；不但如此，如果说就连自然本身为了达到其目的也利用凶杀和破坏的话；那么，是谁赋予我们把“善”尊为法则，亦即否认暴力的权力的？雷能把人打死，疾病能把人折磨，其他生物则能剥夺人的食物——所有这一切都是合乎自然的；所有这一切都是事物之至理；所有这一切都是自然的法则。可遗憾的是，对这一自然是如何不可抗拒，如何无情而残酷，尼采根据自身的经验，可以说是知道得再清楚不过了。当他软弱无力、饱受耻辱、疲惫不堪、惊恐若狂地瞩望自己的未来时，整个宇宙间没有一个善良的天才，没有一个声音对他的

① V，129.

不幸产生反响。尽管被自然如此系统化的残酷性随时会在人的行为中有所表现，我们仍贸然决定将其称之为反自然的、非合理的，雷可以杀人，人则不可。旱灾可以使一个地区的人民流落到饥荒地步，而一个人如果不愿给饥肠辘辘者面包的话，我们便会称他是“不信上帝的人”，难道这么明显的矛盾也是可以允许的吗？这难道还不足以证明，我们是在向反自然的法则和错路上的理念顶礼膜拜，而这就是“善”之所以软弱的原因；就是道德理应如此衣衫褴褛的原因，因为它是在做着一件可怜巴巴而又百无一用的事。

欲要理解这些理念对尼采的意义，首先必须牢记，它们在他自己的命运中，究竟起过何种作用。尽管尼采曾以圣阿纳克里翁的名义发誓，命运给他两脚是让他去蹂躏的，但他并不是一个蹂人者，而是被蹂者；并不是一个迫害者，而是一个被迫害者。他不能期待“恶”会给他以任何奖赏，而在宣扬罪孽的同时，他依旧止于一个“无利的”唯心主义者——理论家，一如他对道德顶礼膜拜的年轻时代那样。只是后来，在其文学创作临近终点时，他才终于根据自己的观点创建了“贵族”学说并开始以一种使得利希腾伯格教授对他的命运钦羡不已的样子说话。但到最后，尼采学说使之最为震惊的，是尼采本人。无怪乎尼采会说，在某些场合下，心理洞察力是不合时宜的；会说什么上帝是一个被用作牺牲品的动物，等等。他对“善”的抨击越是激烈，越是像无神论和渎神论，则迫使他与唯心主义彻底决裂的内在理由在我们眼中也就越明显。尼采晚年的情绪我们在屠格涅夫身上同样可以看到。有谁会记不得屠格涅夫的散文诗《昆虫》呢？一个唯心主义者终其一生都不敢正视在他头顶飞旋的那个怪物，于是，那个怪物便杀死了他。屠格涅夫只

是在晚年，才有了尼采式的感受。屠格涅夫主要的文学活动仅只表现了一种唯心主义，这种主义长期以来曾成功地使他避免了面对“昆虫”时的恐惧和厌恶感。而在尼采的笔下，除收入第1卷的几部作品外，他的全部著作都是论这一阴郁的生活之谜的：究竟是唯心主义还是现实生活？尼采把这称为“向悲观主义的内里瞥一眼”。显然，尼采理应拒绝唯心主义而论证昆虫亦即现实生活及其恐惧、不幸、罪行和罪孽的。他被迫不得不把浮现于恶的无边大海上的那些个星星点点的“善”的小岛统统牺牲掉：如其不然展现在他眼前的便将是悲观主义、否定和虚无主义的前景。人的法则应当来自自然，而且也不应与世界的一般法则相矛盾。人们称其为“恶”的，在我们眼中迄今仍不失为一个最可怕、最痛苦的谜底，由于其所具有的荒谬和无意义，而与我们心灵最珍视的期望相矛盾的那一“恶”，对尼采来说已然不复为“恶”了。不但如此，他还在“恶”中发现了善，更在“恶人”身上发现了一种伟大的创造力。“被善称之为恶的一切应当集合起来共创一个真理：哦，我的兄弟们呀，你们是否已经恶得足够承受这一真理了呢？绝望之际的胆大妄为、长久的不信任、残酷的‘不’和暴食暴饮——把这一切聚合在一起是多么罕见呀！但从这样的种子中能够诞生一个真理。认识总是伴随着凶恶的良心一块成长的。”[①]

这样的话你们在尼采笔下可以找到好多。恶的因素可以说与他自己的天性是太格格不入了，因此，他感到这个缺陷是那么可怕，感到自己在服从绝对律令的道德的阳光下，沐浴的时间太短

① *A. S. Z.* Von alten und neuen Tafeln.

了。这一眼看去似乎是一个可怕的发现，可实际上它只证实了查拉图斯特拉对学生说过的一句意味深长的话，这句话我们已经引用过一次了："你们还没有开始寻找我就把我给找到了；所有信徒也都是这样，正因为如此，任何信仰都很少有什么意义。如今我要你们把我失去而找到你自己。而当你们弃我而去时，我会回到你们身边。"尼采曾经弃绝过我们所最为珍重的理想，只是现在才重新得到了它们。福音书里的福音："太阳平等地照耀着罪人和义人"为这句最神秘的话做了注脚，这是为那些不怕跟着尼采透视其绝望和怀疑的、全部怀疑论的人说的。谁不曾为这句话感到困惑呢？它与我们人类心灵的全部期待是那么神秘地对立着，按照我们的理性这是不可能的，按照我们的理性，太阳不应该照耀罪人和恶人。让他们拥有黑暗吧，而光明属于义人。假如我们中间有许多人同意接受对这番话的字面阐释；假如我们中间还有许多人不愿意剥夺"恶人"的物质福利的话，那么，大家便会毫无例外地承认，必须把恶人交给实际上是人所必须遵守的基督教道德的道德审判，而这是一个人在生活当中所能期待的最严厉的惩罚、最可怕的不幸。一个人可以是失意者、病人、丑陋的人等等，这一切当然是不幸，而且是极大的不幸。然而，做一个"无道德的人"这才是一个人所能发生的最可怕的不幸。不但如此，大家全都认为可以而且必须把大量自己的邻人纳入无道德者一类，而且，大家非但不为此而害羞，反而会把自己居然会动怒当成自己的一大功勋。读者该还记得查拉图斯特拉和牧师的一段谈话吧？在此不妨让我们援引查拉图斯特拉的另一段话，这段话将向我们表明，业已弃绝的尼采达到了何等令人震惊的道德高度——而且正是在福音书的意义

上；表明我们真是不该过分相信与这位作家的名字相连的那些个日常生活中的传说："请你们为我找出这样一种爱情，它不仅承受所有的惩罚，而且还承受了过失；请你们为我找出这样的正义，它能证实除法官以外的所有人。"[①]适应于中庸者的传统道德，以其对人的傲慢态度，以其时刻准备谴责任何只是不愿虚伪地给它以应有之尊重的人的态度，而侮辱了尼采。传统道德差点没把整个世界和所有人类都宣布为恶劣的，而它之所以同意不这么做，只是为了不滥用其至高无上的权力。尼采在寻求这样一种正义，这种正义所承担的，不是惩罚，亦即不是物质意义上的灾难，而是过失。老实说，这番话后面所隐含的意义，如果不是福音书里有关法利赛人和收税官寓言的注释的话，又能是什么呢？因为任何从道德立场上评判人、任何把过失推到邻人身上去的人，都必然会对自己这样说："天主呵，谢谢你，我不是收税官这样的人。"喏，有关这一点，查拉图斯特拉还有一段话："极乐和纯洁无瑕是最可耻的一件事。它们不愿意有人来追求它们。我们应当拥有它们，但我们应当去寻求的，毋宁说是过失和苦难。"[②]这是敌基督徒说的吗？抑或出于非道德论者之口？那些曾经仔细通读过尼采著作的人，会毫无疑问确信，尼采所抨击的不是基督教，也不是福音书，而是到处都如此普及的有关基督教学说的老生常谈，它们向所有人——包括尼采本人——掩盖了真理的意义和光明。"善即上帝"——托尔斯泰伯爵对学生说——他所抨击的，仅仅是大家全都这样说，仅仅是

---

① *A. S. Z* von Biss er Natter.

② *A. S. Z* Von alten neuen Tafeln.

最有文化的公众也这样说(尼采则说“有学问的愚民”——两位作家所用语言也极其相似)。但在这之中整个生活都变成为“恶”,可这一点,托尔斯泰伯爵就管不着了,他甚至都不问一下自己(确切地说,是不想让其学生提问),上帝怎么不统治尘世,数百万人怎么能离开上帝而生活。令他欣慰的是,他终于登上了道德发展的最高一层台阶!——尼采的经验与此不同,生活亦与此不同,因此,他所面临的评价善的问题的形式也有所不同。他明白恶和善一样必要,并且比善更必要,无论善恶都是人类生存和发展的必要条件,而太阳也可以平等地既照耀善人也照耀恶人。

这也就是尼采的公式“在善与恶的彼岸”的意义和内涵。无可置疑的是:尼采发现了一个隐藏在福音书话语后面的伟大真理,对这一真理我们尽管也是承认的,却从来不敢将其奉为我们自己的“哲学”世界观。而这一次为了让新的真理能够诞生,需要有新的各各他。如其不然,显然生活永远也发现不了自己的秘密。喏,瞧瞧查拉图斯特拉对此是怎么说的吧:“我站在一座最高的山峰前,我面临一次最长久的旅行——为此我必须比我曾经下降得更深,下降到苦难中去,下降到苦难最黑暗的深渊里去。我的命运希望这样。喏,我能有什么办法?我准备好了。”尼采上过这所学校。于是,他不仅成了一名恭顺的学生,而且还成了一名感恩戴德的学生:“这是一所苦难的学校,伟大的苦难”,他说,“你们可否知道,人迄今为止就是在这所学校里得到完善的?心灵在灾难中的高度紧张赋予它以力量,想到死亡是不可避免时的恐惧,它在忍受、忍耐、阐释和利用不幸的技艺上所表现出的勇气和机智——所有一度被赋予它的深刻的、神秘的、狡猾而又伟大的一切,难道它的所有这

一切，不是来自苦难，来自伟大的苦难吗？人身集合了造物和造物者。人身上有物质、碎片、多余物、黏土、污泥、无意义、混沌；但人身上同样也有造物主、艺术家、铁锤的硬度、神性的观察者、第七天的幸福，对这种对立性你们难道不明白吗？你们可否明白，你们的苦难是用于‘人身上的创造’的，是用于一切应予形成、打破、锻冶、撕碎、弄懂、再铸、清洗的；用于一切必须给予——理应受难的一切的？而我们的怜悯，你们可否明白，我们那可以逆反的怜悯，当它起而反对您，如反对所有种类的娇柔软弱中最坏的一种时，它与什么有关吗？”[①]这番话多么有力，多么有感情、有激情呐！要知道命运正是以这种方式在尼采本人身上创造一个人的呀！要知道正是在他的心灵中，一切多余物、无意义的和混沌的，被打碎、被撕碎、被烧掉、被锻冶、被重铸，以便能在这一心灵中诞生一个神性直观在第七天里期待着的创造者和艺术家。当然，对尼采所讲述的一切，人们是不会相信也不敢相信的。人们想要鄙视恶，人们最怕的是苦难，不然他们就无法生存。但我要重申的是，尼采如果不是先已饮干了命运递给他的那杯苦酒的话，他也肯定不会接受自己的哲学的。他的“非道德主义”是对深刻悲剧性的、无限不幸的生活的一个总结。为了能让这一缕星光照射到人身上，必须先下降到“苦难的黑暗深渊中去”。从深渊底部看，星光会更醒目。而在平常白日的光线下，遥远的星体，就连其中最明亮的，人眼也是看不见的。

---

① T. VII, 180.

十五

尼采的哲学于此终止，“布道”则于此开始。于是，他开始限定和尊崇自己的个性，把人分为高等和低等、尊贵和下贱——总之，还是尼采以前的那一套，当然所用话语不同。对善只字不提了，取代善的，是超人，超人的作用则一仍其旧。但尼采以善的名义所说和所做的一切，与陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰伯爵以善的名义说的和做的别无二致。无论如何必须为自己辩护，必须忘掉过去，必须自我拯救，必须把自己从那些不可能有真正答案的可怕的问题中解救出来。于是，尼采采用了旧的、久经考验的手段，这手段已经无数次医好了人类生病的、备受折磨的心灵——这手段就是布道。尼采说道，“无论我把自己的网撒在什么哲学里，它能为我捞上来的总是旧偶像的头颅”，这番话用在他本人身上也同样适用。而他的超人也不过是一个旧偶像的头颅，只不过所涂的油彩略有不同罢了。跟随在与其天性如此亲近的陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰伯爵之后亦步亦趋的尼采，无法忍受生活那可怕的外表，无法与命运和解。他的贵族主义究竟是什么呢？如果将其译为朴素的、比方说托尔斯泰式的语言——他的语言，最大的优点就是清晰——便是：“我和另外几个人都是伟人；其他人不过是微不足道的小卒子。当一个伟人是最重要的，是生活中所能有的最好的理想。而我身上有这种最好的，其他人身上则没有。重要的是，他人身上没有。”为什么这样一种意识能给一个人以安慰；为什么当一个人想到，自己可以在他人面前夸耀其优点时，他心里便会快

活——谁能破解人类心理的这个谜呢？但事实终归是事实。陀思妥耶夫斯基为此而窒息了自己笔下的拉斯柯尔尼柯夫，托尔斯泰伯爵则为此而对所有知识分子如此无情。人们想要为自己找到支点的需求是如此之深刻，如此之痛苦，他们甘愿牺牲一切，忘掉一切，只要能使自己摆脱疑心即可。而对心灵里咆哮的那一场暴风雨而言，布道和愤怒气恼的可能性，乃是一个人所能想出的最好的办法。托尔斯泰伯爵甚至把马克思主义者也称为“无道德的”。而那些马克思主义者们，则为了一种理念，为一种他们称之为“善”的东西，抛掷了他们所有的和最好的年华，用来读《资本论》，汇总统计报表及其他类似的工作，而这些工作，如众所周知，是不会给他们带来任何好的结果的！我们可以反驳他们，可怜他们——什么都可以只要您愿意；但是，显然，在他们那里所有这一切风波，都只是由于“道德”才掀起来的，尽管他们认为自己与“主观主义者们”是对立的。马克思主义和统计学，这只是一种新形式罢了，实质一仍其旧：把灵魂献给观念，弃绝、为某种东西奉献自我、为了“崇高”原则的凯旋而抛弃自己的意志。还需要什么道德不道德呢？但托尔斯泰伯爵谁都不想也不愿原谅，他们全都是“不道德的”！如其不然，怎么能把伊万·伊里奇、淫荡的姑娘、利亚宾人和自己的软弱无力统统忘掉呢？既然没什么可以撒气，没什么可以抨击，到后来只剩下了你自己一个人，与那可诅咒的问题四目相对，对这些问题，即使是“上帝即善”也回答不了什么。这一公式的全部迷人之处仅仅在于，它使得自己与所有人的分离、找到敌人并与之斗争成为可能——哪怕是和阅读马克思主义的面色苍白的青年人和幻想杀人的拉斯柯尔尼柯夫们斗呢。尼采的超人具有同样的意义。哲

学由于人的力量的局限性而止步的地方，恰恰正是布道所以开始之处。自己的苦难，自己的耻辱，自己的不幸，一切的一切，他都得在生活中忍受。尼采终于以这种意义对此给予解释，说所有这一切使他有权压迫和消灭什么人。“苦难能使一个人成为贵族：它把他与他人区分开来”，他以一种无意识的坦率说道。在他身上，这种无意识的坦率常常和系统化了的、想要把自己隐藏在某个“面具”下面的企图放在一起，这令人惊奇。可要知道连他自己也懂得，人和人之间是多么相近：“我看见”，查拉图斯特拉说道，“最伟大和最渺小的人都光着身子。他们之间的区别真是太小了！”尽管如此，“贵族主义”还是保留了下来。这一“将他人分隔开来的贵族主义”能激发“距离的激情”，这种激情永远都是道德义愤的唯一来源。我“很高”，而其他人都很低：有可以抗议、可以斗争的理由，也有了可以发泄积聚心头的悲伤和屈辱的地方了。如果“贵族主义”和“道德完善”（这两个术语表示同一个意思，是同一的）是精神自我满足、清晰性和安详性的孩子，那么，陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰伯爵和尼采所采取的那种形式的布道，就是不可能也不必要的。只有对宿命的生活之谜的软弱无能，才能在这些杰出作家的作品中，滋生隐蔽的、深藏不露的仇恨。对命运你总归无可奈何！它漠然于我们的所有诅咒。你甭想骗它！我们的怒火瞄准的是一个人：他不会听不到的。需要的只是要学会如何打他，要知道他的痛处何在。正因为此，用尼采的话说，布道“鲜能有什么意义”。

我不愿以此来谴责陀思妥耶夫斯基、尼采和托尔斯泰伯爵。如果说想要应付“大丑陋、大失败和大不幸”的愿望曾以其毫无结果而令他们备受折磨，以至他们不得不再审问生活，而在布道中寻

求忘却的话，那么，这只能证明他们的天性对自己提出了高度的要求。如果不回答这些问题他们就无法再继续生活下去了——而任何答案也比什么都没有强。这诚如尼采所说，是“从深处诞生的表层”。总是一成不变地直观可怕的幽灵，这样生存是不可能的。陀思妥耶夫斯基和尼采是不会这么说的。但尼采归根结底既承认了这一点，也承认了其他的一切。在“我们应当向艺术家学习什么”这则格言中，他描述了艺术家在作品中用以“美化”现实生活——实际上远不是那么美好的生活——的手法说：“我们应当向艺术家把所有这一切都学到手，但要比他们更聪明。因为在他们那里，创造力终止之处，恰好也正是他们的艺术终止而生活开始之处；而我们想成为我们的生活——包括所有最琐碎、最日常之表现——的诗人。”[①]这种常见而又十分顽固的以为生活缺乏美的认识，这种到处都能见出无论怎样乔装掩饰的不好的折磨人的能力，迫使大多数人努力寻找一种能为他们开启一种更能给人以安慰的前景的观点：“贵族主义”和“善”仅仅是美化生活的一种手段而已。为此，当然就必须把所有人都变成“平民”或“罪人”，变成渺小者和无道德者，变成小人物或戴罪的生物，而别的出路是不会有的。我们都还记得，在《战争与和平》中，托尔斯泰伯爵为了为所有人辩护，为了找到一种“不仅能承担惩罚，而且也能承担过失”的哲学，换言之，一种不会谴责任何人而是高于人或在人之上、寻求对生活的解释的哲学是如何思考的。但托尔斯泰伯爵无法在这一高度之上长久支撑。早在《安娜·卡列尼娜》中他就背叛了自己。他越是往前

① T. V，228.

走，越是会更多地绊在道德贵族主义身上，尽管他把它称为“善”，但他所谓的“善”仅在形式上与尼采的超人有所区别。在托尔斯泰伯爵那里，宣道是独立存在的。他并不是为了穷人、饥者和受侮辱的人，才号召向善的。相反，所有这一切不幸者只是为了善才被回忆起来的。这也就是说：“要当一个真实生活的诗人，不回避其最琐碎微末的一切表现。”

哪里有丑陋，有恐惧，有污秽，有饿得两天没吃东西谁都不愿要的妓女，托尔斯泰伯爵便会在哪里打出“善”即“爱邻人”即上帝的旗帜。哪里的问题涉及快速救援而救援一无可能，也就是说，哪里在上演最为恐怖最令人愤怒的生活悲剧，哪里便会有托尔斯泰伯爵的布道诗。尼采亦复如此，他知道他是“一个可怜的用作牺牲品的生物”，于是，便以超人的崇高美德来美化自己，他感到自己“完了”，感到“结局，最终的结局”已经到来——于是他说：“假如有上帝，那我又如何能忍受这样一种想法，即这个上帝不是我呢。”托尔斯泰伯爵和尼采也是采用这种方式躲避现实的。然而，他们的布道能把生活问题永远向人掩盖起来吗？“善”或超人究竟能不能使人和不幸、和我们存在的无意义和解呢？显然，托尔斯泰伯爵和尼采的布道诗，只能令那些除了诗以外、从他们的著作和自己的生活经验里没有读出任何东西的人满意。而对于那些与生活发生严重碰撞的人，托尔斯泰伯爵和尼采以华丽庄重的话语、伴随其“神祇”行进的整个仪式，并不比人们用以使其生存多样化而采用的其他庆典，具有更大的意义。那些人的注意力不可能丢开安德烈公爵，不可能丢开伊凡·伊里奇，也不可能丢开嘴里爬进一条蛇的牧童，于是，他们任由漂亮的议论如耳旁风一样流逝，而更加紧张地

谛听托尔斯泰伯爵和尼采的真实感受。无论迄今为止想要给折磨人的生活问题以完整全面答案的企图如何失败，人们永远也不会停止尝试。或许，人终究命定无法找到他所寻求的东西，但在通向永恒真理的道路上，他终究能摆脱许多压在头上的偏见，而开启一片崭新的——如果不是永恒的、但无论如何总会是比较宽阔的地平线。而在这方面，尼采的“在善与恶的彼岸”这一公式，是向前迈出的重要的、巨大的一步。在所有哲学家中，尼采是第一个敢于坦率而又公开向善的非分要求提出抗议的人，这个善，居然会不顾及现实生活所有的无穷丰富多样性，想要人们承认他是“一切的开端与终结”——如托尔斯泰伯爵所说的那样。当然，尼采先是看出“善”里全是恶，随后又把恶全都看成善，以此而从其公式——热爱命运——前后退了。他如不这样就无法感受，正如一个忏悔的罪人除了恐惧外，还会把罪孽当作某种别的什么一样。尼采哲学的全部力量和说服力即在于此。假如他保持公正的话，我们肯定弄不懂他说的究竟是什么。我们必须充当见证人，证实面对“善”，尼采曾经有过仇恨，有过敌意，有过憎厌，有过恐惧，这样也才能理解其学说的可能性；才能承认一定的情绪也是合理的，并允许这些情绪作为一种原则而转移到意识中来。善——兄弟之爱——如今我们根据尼采的经验得知——并非上帝。“那些没有比怜悯更高的爱人者是多么不幸呀”，尼采已经开辟了道路。应当寻找那高于怜悯、高于善的东西。应当寻找上帝。